

# **Felleskap og hierarki**

Utforming av sosial identitet i en liten by i Mali

**Ingunn Bang Nordstoga**

Hovedoppgave ved Sosialantropologisk institutt

**UNIVERSITETET I OSLO**

Januar 2007



# Sammendrag

Oppgaven «Felleskap og hierarki» er en studie av Kita, en liten by i Mali i Vest-Afrika. Kita ligger i Mande, et språkområde som er preget av høy grad av sosial og kulturell kompleksitet, og av hierarkiske sosiale strukturer. Fokuset i oppgaven er kulturelle verdier, sosial organisasjon og differensiering i Kita-samfunnet, og hvordan kitanerne håndterer og lever med dette. Jeg drøfter hvordan mennesker utformer sin identitet i daglige forhandlinger om verdier, makt og rang. Henvisning til ulike moralske universer og eksistensen av komplekse sosiale strukturer der mennesker har tilhørighet til flere grupper og kategorier, er utgangspunktet for forhandlingene: Klan, kaste, etnisitet, religion, kjønn og alder er viktige kriterier for differensiering. Jeg drøfter prinsipper for likhet, forskjellighet og hierarki mellom mennesker, basert på tilhørighet til de nevnte gruppene og kategoriene.

Sosial organisasjon i Kita-samfunnet er basert på en idé om organisk solidaritet. Dette kan særlig føres tilbake til mytologi om det gamle Mali-riket (13.–15. århundre), hvor det understrekes at hver gruppe har sine ulike, samfunnsmessige roller. På bakgrunn av dette vektlegges både fellesskap og hierarki. Mytologien spiller en rolle også i dag, og prinsippet om organisk solidaritet understrekes ved forskjellige sosiale anledninger. Religion, først og fremst islam, og vestlig ideologi, er andre verdisystemer som gjør seg gjeldende i samfunnet, og som begrunner sosial organisering og relasjoner. Disse verdisystemene er i varierende grad integrerte i hverandre. Jeg drøfter hvordan kitanerne bruker disse tre verdisystemene i sosiale forhandlinger og i utformingen av egen identitet. Den antropologiske debatten om lagdeling i Vest-Afrika fra 1990-tallet, som særlig handlet om betydningen av hierarki og forhandlinger om identitet, er et utgangspunkt for drøftingen.

Teoretisk legger jeg til grunn at handlinger og forhandlinger er orientert mot å gi aktørene materiell og sosial trygghet. Hvordan de sosiale omgivelsene vurderer egenskaper og atferd, samt i hvilken grad og på hvilken måte disse vurderingene er styrende for handlinger, står sentralt i drøftingen. I analysen vektlegger jeg teoretiske perspektiver på kropp og estetikk som innebærer at ønsker, målsettinger og handlinger har utgangspunkt i en kroppslig erfaring av verden.

# Takk

Arbeidet med denne hovedoppgaven har vært avhengig av medvirkning, hjelp og støtte fra mange mennesker. Jeg vil særlig takke disse:

Barth Niava ved Center for Afrikansk Kulturformidling (CAK) i Oslo, som gjennom sin inspirerende og energiske undervisning i afrikansk dans gjorde at jeg fikk lyst til å oppleve Afrika og afrikansk dans «live». Dansekursene og interessen for Afrika har gitt meg mye glede og mange opplevelser som har betydd svært mye for meg. Barth var også behjelpelig med å skaffe meg kontakter i Bamako før jeg reiste; dette gjorde etableringen i Mali enklere, og gjorde at jeg kunne komme raskere i gang med feltarbeidet. Tusen takk for alt dette!

Før jeg reiste til Mali, hadde jeg privatundervisning i bambara hos Idrissa Coulibaly, som er bosatt i Oslo. I denne perioden møttes Idrissa og jeg også mange ganger sammen med familiene våre, og disse sammenkomstene ble en liten forsmak på malisk sosialt samvær, med ris og jordnøttsaus o.l. Vi har fortsatt å ha kontakt også etter feltarbeidet mitt, noe jeg setter pris på.

Jeg vil også takke Kjersti Larsen, førsteamanuensis ved Kulturhistorisk museum, som var veilederen min under arbeidet med prosjektbeskrivelsen, og i en periode etter at jeg hadde kommet hjem. Hennes veiledning og positive holdning til prosjektet var viktig i denne fasen.

Takk til min medstudent og venninne Trine Dreyer, som gjorde feltarbeid i Mali samtidig med meg. Våre møter på Café Ali Baba og Foenicia i Bamako var gull verdt som avbrekk fra feltarbeid som tidvis kunne være veldig slitsomt. Jeg har også satt stor pris på våre senere møter der vi har mimret om, og ledd av, våre opplevelser i Mali.

Professor Aud Talle, som har vært veilederen min de siste årene, fortjener en spesielt stor takk. Jeg vil takke henne for hennes gode og innsiktsfulle, men ikke styrende, kommentarer og kritikker under hele skriveprosessen. Jeg vil også takke Aud for hennes toleranse med hensyn til å lese og kommentere diverse rotete og uferdige kapittelutkast, og for å ha støttet

prosjektet hele veien, også i perioder der jeg ikke har jobbet aktivt med oppgaven. Tusen takk for både god støtte og god veiledning!

Min venninne Tone Sommerfelt, stipendiat ved UiO, leste et utkast til oppgaven i høst. Tones grundige og gode kommentarer og kritikk har vært til stor hjelp i den avsluttende fasen. Jeg skylder Tone en stor takk for denne jobben. Våre samtaler om antropologi og om Vest-Afrika ved forskjellige anledninger har også vært til glede for meg.

Jeg vil rette en særlig stor takk til min eksmann og venn Heikki Grøhn som har språkvasket oppgaven. Hans grundighet og dyktighet har gjort at jeg har følt meg helt trygg på å sende oppgaven fra meg. Særlig i den siste perioden har Heikkis innsats og støtte vært uvurderlig. Jeg vil også takke mine døtre Tale Nordstoga Grøhn og Lina Nordstoga Grøhn for deres toleranse i forhold til min langvarige jobbing med oppgaven. Dette, samt deres bidrag i hjemmet, har vært viktig for at jeg har kunnet fullføre arbeidet med oppgaven og for opprettholdelsen av husholdet vårt det siste semesteret. Jeg vil også takke Heikki, Tale og Lina for å ha vært med til Mali; deres følge gjorde det mindre «skummelt» å reise til Afrika for første gang, og gjorde feltoppholdet hyggeligere!

Til slutt – men først og fremst – vil jeg takke alle informantene mine for deres gjestfrihet og velvillighet, for at de ville fortelle meg om livene sine, og for all utveksling av spøk (*tulonke*). Jeg vil særlig nevne Boubacar Diabaté, hans kone Farima, hans eldre bror Fode og hans øvrige familie, særlig Lassi, Danté, Hadama og Oumou; Elizabeth Diarra, Emilien Harouna Diarra, Koumba Diarra, hennes mann Moussa Magassa og øvrige familie; Mariam Coulibaly, hennes mann Lamine Touré og øvrige familie; Maman Dabo, Fily Damba og de andre *grain-mogow*; Cheick Sissoko; Doula Traoré og Ami Cissé; Hawa Coulibaly, hennes mor, Pierre, Lucie, Tonton, Yvonne, Kadiatou og øvrige familie; Abdoulaye Keita, hans kone Djaka Diabaté og øvrige familie; Hadama Tounkara og Drissa Diallo; Ma Tounkara; Fusseyini Coulibaly, Pika og de andre trommeslagerne; Assitan Diallo; Amara Bemba (dit Toss) Diabaté og hans familie; og vår barnepike Emilienne Diarra.

Aw ni ce!

Feltarbeidet ble gjennomført med midler fra Norges Forskningsråd og Nordiska Afrikainsitutet.



# Innhold

<b>Kapittel 1 Innledning</b>	<b>1</b>
<i>Problemstilling og tematikk</i>	1
Sosial organisasjon og differensiering i Vest-Afrika	3
Kropp, estetikk og iscenesettelse	6
<i>Teoretisk underbygning</i>	7
<i>Feltarbeid og metode</i>	9
<i>Om oppgaven</i>	12
<b>Kapittel 2 Kita</b>	<b>14</b>
<i>Ervervsformer og økonomi</i>	15
Økonomisk utvikling og industri	16
<i>Mytologi og historie</i>	17
Mali-riket og Soundiata Keita	17
Islam	18
Koloniseringen og kolonisamfunnet	20
<i>Sosial struktur, kompleksitet og verdensbilde</i>	21
Tradisjonell politisk og territoriell organisasjon og en verden av ånder	22
Aspekter ved lederskap og kriterier for sosial prestisje i dag	23
<b>Kapittel 3 Den moralske person og det gode liv</b>	<b>25</b>
<i>Den moralske person: mogo og andre moralske begreper</i>	26
<i>Det gode liv, here</i>	28
Hadamadenya og gjensidige forpliktelser	28
Det gode liv er en skjør ting	29
<i>Skam, sanksjoner og sosial kontroll</i>	30

<i>Flere moraliteter</i>	31
Tradisjonell moral og sosialitet: respekt, deltakelse og glede	33
Respekt	33
Deltakelse	33
Å vise glede	35
Grupperrelative normer	36
Religion	37
Sivilisasjon	38
<i>En allestedsnærværende moral</i>	39
<b>Kapittel 4 Differensiering og identitet: likhet, forskjell og hierarki</b>	<b>41</b>
<i>Likemenn og -kvinner: søsken, «alderskamerater» og venner</i>	43
Å gjøre seg like	45
<i>Forskjellighet som ikke rangeres hierarkisk: klan, etnisk og religiøs tilhørighet</i>	47
<i>Klantilhørighet og jamu, «beærende navn»</i>	47
<i>Etnisk tilhørighet</i>	50
Etnisitet, etniske kategorier og grupper	52
Etnisitet og sted	53
Sjonglering med etniske markører og endring av etnisk tilhørighet	54
<i>Religiøs tilhørighet</i>	55
Religion som moral og levemåte	55
Religion som identitet og forholdet mellom gruppene	56
<i>Hierarkiske relasjoner</i>	57
Kaste	57
Kaster i det førkoloniale samfunnet	58
Kaster og arbeidsdeling i dag	60
Kaster og hierarki i dag	63
Svart–hvit-relasjoner	65
Forholdet mellom svarte og hvite i kolonitiden	65
Hvites tilstedeværelse i dag	66
Sivilisasjon versus Afrika	67



Usynlig avhengighet og ambivalens	69
<b>Kapittel 5 Flere hierarkiske relasjoner: kjønn og alder</b>	<b>72</b>
<i>Kjønn</i>	72
Segregering	73
Arbeidsdeling	75
Underordning av kvinner	78
Tilnærminger til studiet av kjønnshierarki	79
Alder	82
Kunnskap og personligheter basert på alder	83
Arbeidsdeling og økonomiske roller	84
<i>Samlet diskusjon: tre typer av relasjoner</i>	85
Natur og kultur	88
Uavhengighet	90
<b>Kapittel 6 Slektskap, lokal organisasjon og hushold</b>	<b>93</b>
<i>Slektskapsbasert territoriell og politisk organisering</i>	93
Konflikten om moskeen i Kita	95
<i>Aspekter ved lederskap og bosetning i dag</i>	96
<i>Hushold</i>	98
Økonomi og arbeidsdeling i husholdet	99
Spesialisering og sårbarhet	101
<i>Relasjoner i husholdet</i>	102
Kjærlighet, sjalusi og konkurranse: <i>fadenya</i> og <i>badenya</i>	104
<i>Husholdet: et fellesskap av kooperativ konflikt</i>	107
<b>Kapittel 7 Kropp og estetikk: mening og praksis</b>	<b>110</b>
<i>Kropp, person og sosiale omgivelser</i>	112
Emosjoner og helse	115
Forståelse av helse og sykdom	116
<i>Kropp, identitet og sosial organisasjon</i>	118

Kropp og differensiering	120
Om betydningen av skam. Likeverd og hierarki uttrykt gjennom kroppsbruk	121
<i>Dans</i>	123
Dans som fremvisning av grenser	124
<i>Seremonier: iscenesettelse gjennom kropp og estetikk</i>	126
Dans i seremonier	128
Dans uttrykker følelser og holdninger	129
Dans uttrykker sosiale relasjoner	130
Fellesskap	131
<b>Kapittel 8 former for resiprositet</b>	<b>134</b>
<i>Prinsipper for utveksling i Mande: ideen om «del»</i>	135
<i>Utteksling i praksis</i>	137
<i>Utteksling av personer</i>	139
Rettigheter i barn	140
Ekteskapstransaksjoner	141
<i>Smiger</i>	146
Former for smiger	149
<i>Bryllup – utveksling av alle slag</i>	152
<i>Utteksling og status, posisjon og renommé. Om partenes funksjon</i>	156
Om pågangsmot: <i>dusu</i>	157
Tilrettelegging og synliggjøring av seremoniell performance	158
Applaus og bifall	160
Støttehandlinger og overføring av energi i relasjoner	162
<b>Kapittel 9 Strategier for tilhørighet</b>	<b>165</b>
Verdikompleksitet, assimilering og hegemoniske verdier	167
Rang, prestisje, makt og verdsettelse	168
<i>Strategier</i>	171
Overordnete: kontroll over andre	172
Underordnete	174

Å endre tilhørighet gjennom imitasjon	174
Kaste	175
<i>Imitasjon av tubabuw</i>	178
Oppgradering av egen tilhørighet	179
Martyrium	181
«Å gjøre seg lav»	183
<i>Magi</i>	186
<b>Avslutning</b>	<b>190</b>
<b>Kildeliste</b>	<b>191</b>



# Kapittel 1 Innledning

Denne oppgaven handler om Kita, en liten by i det sørvestlige Mali i Vest-Afrika. Byen ligger i Mande, et område som var sentrum i det tidligere Mali-riket (13.–15. århundre). Området har gjennom historien vært åsted for en rekke kriger og migrasjoner, som har skapt samfunn med sammensatte befolkninger og høy grad av sosial og kulturell kompleksitet. Oppgaven er en studie av kulturelle verdier og sosial organisasjon i Kita i lys av denne komplekse situasjonen.

Da jeg dro på feltarbeid, hadde jeg en plan om å studere dans og sosial identitet. Før jeg reiste, hadde jeg deltatt på kurs i afrikansk dans i Oslo og hadde lyst til å finne ut mer om dansens betydning i en afrikansk, sosial kontekst. Gjennom å delta på kursene var jeg blitt spesielt kjent med, og interessert i, dans og musikk fra Vest-Afrika, og spesielt fra Mande-området. Dans og musikk er viktige elementer i sosialt liv i Mande-samfunnene og er kjennetegnet av blant annet at kvinner og menn har ulike uttrykksformer, og at musikalsk utøvelse (i en del sammenhenger) er knyttet til tilhørighet til sosioprofesjonelle grupper, ofte betegnet som kaster. På bakgrunn av dette ønsket jeg å fokusere på dans i relasjon til kjønns- og kasteidentitet. Før jeg reiste, hadde jeg derfor lest en del antropologisk litteratur om kropp, og den første tiden på feltarbeid fokuserte jeg mye på kropp og estetikk generelt og dans spesielt. For å analysere dans i relasjon til kjønns- og kasteidentitet, måtte jeg imidlertid undersøke problemstillinger knyttet til kjønn og kaste i samfunnet for øvrig. Jeg oppdaget at dans også uttrykker andre sosiale tilhørigheter enn kjønns- og kasteidentitet, og ble interessert i hvordan sentrale kulturelle verdier uttrykkes gjennom dans. Dermed ble tematikken gradvis utvidet, og jeg endte med å undersøke sosial organisasjon og verdier i Kita-samfunnet.

## Problemstilling og tematikk

«Fellesskap og hierarki» er en studie av kulturelle verdier, sosial organisasjon, differensiering og maktforhold i Kita, og av hvordan mennesker håndterer og lever med

dette. Jeg undersøker hvordan kitanerne tillegger fenomener (personer, handlinger og ting) verdi, og med utgangspunkt i fremstillingen av differensiering og maktforhold i samfunnet drøfter jeg hvilke strategier de bruker for å oppnå disse verdiene. Analysen har som utgangspunkt at streben etter kulturelt definerte verdier er uttrykk for menneskers søken etter trygghet og anerkjennelse fra omgivelsene. Den grunnleggende, teoretiske basisen for en slik tilnærming er studier og perspektiver fra Susan Reynolds Whyte (1997) og Frantz Fanon (1997). De anser søken etter trygghet (Whyte) og anerkjennelse (Fanon) som grunnleggende drivkrefter for menneskelig handling. Whyte mener at menneskelig handling er innrettet mot å unngå lidelse, sykdom og ulykker, og relaterer dette til verdier og moral i samfunnet, mens Fanons oppfatning er at handlinger må forstås i lys av hva som gir anerkjennelse i samfunnet. Bourdieus samfunnsanalyse bygger på en lignende tankegang (selv om han ikke bruker begrepene trygghet og anerkjennelse), og hans praksisteori er også en viktig del av grunnlaget for analysen i oppgaven. Også Émile Durkheims (1938, 1961) og Mauss' (1995, 2004) teorier om samfunnsmessige verdier og moral samt Claudia Strauss' (1992) om kulturelle modeller, ligger til grunn for synet på hva som motiverer handling. Jeg redegjør nærmere for den teoretiske underbygningen av oppgaven nedenfor.

Den etnografiske konteksten definerer hvordan søken etter trygghet og anerkjennelse manifesterer seg i den konkrete lokale, sosiale virkeligheten. Kita-samfunnet er som nevnt preget av en høy grad av sosial og kulturell kompleksitet, det vil si kompleksitet i kulturelle verdier og en kompleks befolkningsstruktur. Befolkningen består av ulike «kaster», klaner og etniske og religiøse grupper, og i tillegg er kjønn og alder viktige kriterier for sosial differensiering. Noen av disse gruppene og kategoriene rangeres hierarkisk, mens andre ikke gjør det. Jeg har forsøkt å finne ut hvilke verdier som er mål for hvilke mennesker (knyttet til tilhørighet til sosial gruppe eller kategori), og hvorfor det er slik. Fredrik Barth (1993) skriver om kompleksitet at enhver sivilisasjon er overfylt av ideasjonelle muligheter som man kan konstruere virkeligheten ut fra, og at dette «kulturelle materialet» ikke utgjør noen helhetlig logisk struktur (Barth 1993: 4). For analytiske formål mener jeg det er hensiktsmessig å klassifisere det kulturelle materialet i Kita i henhold til ulike verdisystemer som gjør seg gjeldende i samfunnet, nemlig «tradisjon» (*laada*), religion (*diine* eller *sira*) og «sivilisasjon» (*civilization*), selv om disse er delvis integrert i hverandre og i praksis ofte overlappende. Tradisjon refererer til det kitanerne oppfatter som deres egen kulturelle arv, vanligvis skikker som har opphav i det førkoloniale samfunnet, og sivilisasjon refererer til vestlig inspirert kultur og ideologi samt urbanitet. Dersom jeg ikke gir andre presiseringer,

bruker jeg begrepet tradisjon i betydningen skissert over, og moderne som en motsetning til dette, altså om skikker osv. som har kommet til Kita etter koloniseringen. Jeg drøfter sivilisasjonsbegrepet nærmere i kapittel 3 og 4. Kulturelle verdier og tolkninger av forholdet mellom grupper henviser til ett eller flere av disse verdisystemene – implisitt eller eksplisitt. Barth skriver at kompleksiteten i samfunn gjør at «hendelser er underdeterminert av regler» (Barth 1993: 5). Dette er viktig for analysen av strategier for verdioppnåelse og impliserer at kitanerne kan henvise til ulike verdier, normer og regler ut fra hva som i en gitt situasjon fremstår som hensiktsmessig. Barth omtaler dette som «the pragmatics of purpose and interest» (Barth 1993: 5). Jeg vil diskutere slike forhandlinger i Kita-samfunnet, og hvordan de foregår.

Den sosiale organiseringen av sosiale grupper og kategorier, og tolkninger av denne organiseringen, begrunnes gjennom henvisning til de nevnte verdisystemene. For å analysere strategier tar jeg utgangspunkt i hvordan kitanerne bruker ideer om fellesskap og ideer om over- og underordning, relatert til grupper og kategorier, i forhandlinger. Caroline H. Bledsoes (1980) studie av kpellefolket i Liberia er en viktig inspirasjonskilde her. Bledsoe fokuserer på at henvisninger til fellesskapelige verdier og normer ofte benyttes strategisk, fordi det gir tilgang til ytelser fra andre (Bledsoe 1980: 187–188). Hun viser også at ulike strategier er tilgjengelige for overordnede og underordnede (i hennes studie først og fremst kvinner og menn) (Bledsoe 1980: 177–178). Etter min mening kan en slik inndeling av strategier overføres til (analysen av) det kitanske samfunnet. Fordi ideer om fellesskap og over- og underordning legitimerer sosiale rettigheter og plikter, kan kitanerne appellere til, eller forsøke å redefinere, slike ideer for å oppnå verdier av ulike slag. Appell til fellesskap fordrer deltakelse og gjensidighet ved sosiale anledninger, mens over- og underordning legitimerer autoritetsforhold, rett til respekt og rett til kontroll over andre (og deres arbeidskraft og ressurser for øvrig). Jeg beskriver ulike situasjoner og arenaer der slike forhandlinger finner sted, og fokuserer på forhandlinger gjennom argumentasjon, utveksling og performative praksiser, både i dagligliv og i seremonielle sammenhenger. Alt dette er måter å presentere seg på som en part som har rett til ytelser fra andre.

## **Sosial organisasjon og differensiering i Vest-Afrika**

Vestafrikanske samfunn er tradisjonelt blitt beskrevet som hierarkiske, med kjønn og alder som fundamentale kriterier for differensiering (Pedersen 1994: 181). I tillegg har mange

vestafrikanske samfunn, særlig innenfor Mande-området, en kastelignende sosial lagdeling. I etnografisk litteratur fra regionen har drøftinger om hvorvidt det er riktig å betegne denne lagdelingen som et kastesystem, vært hyppig forekommende (Sommerfelt 1999: 5). Richter (1980) argumenterer for at bruk av denne betegnelsen ikke er riktig eller galt i seg selv, men at det avhenger av hvordan man definerer begrepet kaste (Richter 1980). Med utgangspunkt i Richters syn velger jeg å bruke betegnelsen kaste i analysen av Kita-samfunnet og definerer kaste som endogame sosiale grupper som er knyttet til bestemte typer erverv, der tilhørighet til gruppene regnes som arvelige gjennom farslinjen (jf. Pedersen 1994: 184). I tillegg til de nevnte kriteriene knytter det seg ideer om besudling til kastesystemet i Kita. Det er imidlertid viktig å nevne at slike ideer generelt er svakere i Vest-Afrika enn i India (jf. f.eks. Launay 1995).

Tidligere ble vestafrikanske samfunn vanligvis beskrevet som samfunn bestående av rigide sosiale strukturer basert på medfødte statuser (f.eks. Cissé 1970, Meillassoux 1970, Camara 1992, Diop 1981). Siden 1980-tallet har tilnærmingen endret seg, og tidligere arbeider er blitt kritisert for å fremstille samfunnene som statiske, og for å undervurdere menneskers evne til å spille en aktiv rolle i samfunnet. Begrepene aktør og «agency» ble viktige, og mange forskere fokuserte på aktørers målrettede handlinger eller strategier, og hvordan disse handlingene er med på å forme samfunnet. Eksempler på slike analyser er den nevnte studien av Bledsoe (1980), og artikkelsamlingen *Female and Male in West Africa* (Oppong 1983). Begge disse arbeidene tar for seg kvinners ressurser og strategier i vestafrikanske samfunn. Bledsoes har som utgangspunkt at kvinner søker makt og prestisje, noe hun mener har vært oversett (Bledsoe 1980). Hun argumenterer for at fordi kvinner formelt er underordnet menn, benytter de ofte strategier som regnes som «avvikende» fra ideer og normer som er rådende i samfunnet (Bledsoe 1980: 178), og drøfter de ulike strategiene som er tilgjengelige for kvinner. Mange av bidragsyterne i *Female and Male in West Africa* har en lignende tilnærming: Boka tar utgangspunkt i at kvinners og menns roller i vestafrikanske samfunn er både atskilte og gjensidig avhengige, og forfatterne drøfter hvordan kvinner, til tross for at menn har formell autoritet og kontroll over viktige ressurser, engasjerer seg i entreprenøriske aktiviteter som ofte er uavhengige av menn (Oppong 1983: 73), og hvordan de bruker ressurser fra husholdssfæren til å oppnå egne mål, gjennom både samarbeid og forhandlinger (noen ganger konfliktpregete) med menn (Oppong 1983: 140).



På 1990-tallet kom fokuset på sosiale strukturer i antropologiske studier fra Vest-Afrika i noen grad tilbake. Nå ble strukturene imidlertid beskrevet som flertydige og fleksible, heller enn determinerende. I mange arbeider fra denne perioden ble det argumentert for at mennesker ikke passivt godtar tilskrevne statuser, men er aktive medskapere av egen sosiale rolle og identitet (f.eks. Conrad & Frank 1995, La Violette 1995). På bakgrunn av sine posisjoner i strukturen er folk med på å forme sine sosiale roller, og fleksibiliteten i strukturen gjør forhandlinger og manipuleringer mulige. Mange av arbeidene fokuserte på kaste (f.eks. Wright 1989, Conrad & Frank 1995, McNaughton 1995), og det ble hevdet at «lavkastefolk» ikke nødvendigvis godtar å bli klassifisert som underordnede og bruker posisjonene sine til å oppnå fordeler. Også andre typer av identiteter og differensiering ble behandlet, blant annet etnisitet (f.eks. Amselle 1990) og kjønn (f.eks. La Violette 1995).

Felles temaer i disse nyere undersøkelsene har vært om sosial differensiering i Vest-Afrika er ensbetydende med over- og underordning av sosiale grupper, eller om differensiering kan være uttrykk for komplementaritet. Analyser av bytteforhold mellom gruppene har vært viktige i denne sammenhengen, og spørsmål knyttet til hvordan de ulike gruppenes samfunnsmessige bidrag vurderes og eventuelt rangeres, har vært sentrale. Som beskrevet, har særlig arbeidsdeling basert på kjønn og kaste vært tematisert (jf. Oppong 1983, Conrad og Frank 1995, Wright 1989).

I drøftingen av oppgavens problemstilling, som jeg har skissert over, forholder jeg meg til disse problemstillingene og debattene. I tillegg til å behandle de nevnte kriteriene for sosial differensiering, tar jeg for meg et nyere kriterium for differensiering i Kita, nemlig klassifisering i henhold til dikotomien svart – hvit eller tradisjonell – moderne/sivilisert. Kitanerne klassifiserer både personer, hendelser og ting i henhold til disse begrepene, og jeg erfarte at de i mange situasjoner ble tillagt svært stor betydning. Denne formen for klassifisering og differensiering har sjelden vært eksplisitt behandlet i antropologisk litteratur fra Vest-Afrika, men Mary H. Morans (1990) analyse av kjønn og prestisje i Liberia drøfter sosial organisering og maktforhold i et vestafrikansk samfunn i lys av slike begreper («innfødt» og «sivilisert»). I min drøfting av svart–hvit-dikotomien tar jeg utgangspunkt i blant annet Morans analyse.

Begrepet «wealth-in-people» har vært et sentralt begrep i mye etnografi fra Vest-Afrika (f.eks. Bledsoe 1980, Pedersen 1994, Guyer 1992). Begrepet reflekterer en tilnærming der

kontroll over andre mennesker anses som den viktigste ressursen i vestafrikanske samfunn. Begrepet reflekterer det syn at de produktive ressursene i Vest-Afrika først og fremst har vært avhengige av arbeidskraft, og i mindre grad av direkte kontroll over ressurser (med delvis unntak av gull [Pedersen 1994: 186] – blant annet var kontroll over gullressurser en viktig del av grunnlaget for Mali-rikets dominerende posisjon i Vest-Afrika i 13.–15. århundre). Kastesystemet har tidligere spilt en viktig rolle i denne sammenhengen; slaver, som var lavest rangert i dette systemet, utgjorde en stor del av befolkningen, og slavenes arbeidskraft utgjorde høykastenes (*horonws*) maktbase (Nakamura 1994: 337). Jeg vil argumentere for at kastesystemet fremdeles er relevant. Studiet av slektskap og hushold er også svært viktig for drøftingen av «rikdom i folk» i Kita; særlig kvinners og barns arbeidskraft kontrolleres her. Arbeider av Bledsoe (1980), Toulmin (1992) og Guyer (1992) er viktige referanser i denne sammenhengen. Rettigheter i personer er gjenstand for utveksling; dette behandler jeg i kapittel 8.

## **Kropp, estetikk og iscenesettelse**

I det kitanske samfunnet kommer verdier, identiteter og differensiering til uttrykk gjennom kroppslige og estetiske praksiser, blant annet måter å kle seg på, måter å føre kroppen på, talemåter og dans. Mange antropologiske undersøkelser fra Vest-Afrika har fokusert på dette, og bl.a. Stoller (1989, om estetikk i Vest-Afrika), Arnoldi (1995, om estetikk i Mande) og Hardin (1993, om sosiale praksiser og endring i Sierra Leone) undersøker sosialt liv og kulturelle praksiser i regionen ut fra et estetisk perspektiv. Riesman (1977, 1992) og Virtanen (2003) er andre forskere som har et estetisk utgangspunkt; i sine studier av fulanisamfunn undersøker de hvordan verdier, sosial tilhørighet og makt- og autoritetsforhold uttrykkes gjennom performative praksiser. Performative praksiser er fremtredende faktorer i sosialt liv i Vest-Afrika, særlig i seremonielle sammenhenger, men også i dagliglivet. Etter min mening er en undersøkelse av kropp, estetikk og performative praksiser et inntak til forståelse av mange aspekter ved det kitanske samfunnet, for eksempel verdier og moral, differensiering, identitet og maktforhold. I drøftingen av denne tematikken mener jeg det er fruktbart å ta utgangspunkt i rollen til de muntlige spesialistene, griotene, som er en svært performativ rolle. Griotene omtales som talespesialister (*kumatigiw*) og spiller en sentral rolle i betydningsfulle sosiale hendelser som seremonier og ekteskapsforhandlinger, og i konflikter. En undersøkelse av hvordan deres performance

oppfattes å ha effekt i disse situasjonene, er nyttig for forståelsen av kropp, estetikk og performative praksiser i Kita.

Drøftingen av handling og strategier ligger også til grunn for perspektiver på kropp, estetikk og performance. Her er Bourdieus praksisteori et analytisk utgangspunkt.

## **Teoretisk underbygning**

Til grunn for analysen i oppgaven ligger som nevnt noen viktige teoretiske premisser som dreier seg om motivasjon for handling. Det første premisset er at menneskelig handling er rettet mot å skape trygghet i tilværelsen. En slik tilnærming er inspirert av Susan Reynolds Whyte og hennes undersøkelse av nyolefolket i Uganda (Whyte 1997). Whytes analyse bygger på John Deweys pragmatisme, der utgangspunktet er at verden er usikker og farlig, og at handling er «respons på usikkerhet» (Whyte 1997: 18). Hun skriver at nyolenes handlinger stiler mot å unngå sykdom, død og ulykker og å sikre det gode liv. Fordi det gode liv er kulturelt definert, kan en slik pragmatisme også forenes med tilnærminger som fokuserer på verdier og moral. Whyte er opptatt av å vise at det ikke er noen motsetning mellom disse perspektivene, og skriver at en pragmatisk tilnærming må relateres til en beskrivelse av aktørenes lokale moralske verden (Whyte 1997: 4). Durkheims (1938) syn på betydningen av menneskers tilslutning til samfunnets verdier er også relevant i denne sammenhengen. Durkheim skriver at avvik fra sosiale normer medfører sanksjoner som latterliggjøring eller isolering (Durkheim 1938). Uttrykt på en annen måte kan man si at tilslutning til samfunnets verdier skaper grunnlag for gjensidighet, som ligger til grunn for sosiale ytelser og motytelser – og dermed for trygghet.

Det andre grunnleggende teoretiske premisset er at streben etter å få anerkjennelse fra andre mennesker er en viktig motiverende faktor. Her tar jeg utgangspunkt i Frantz Fanons (1997) perspektiv. Fanon betrakter behovet for anerkjennelse som en grunnleggende, menneskelig drivkraft og hevder at «Människan er bara mänsklig i den mån hon strever efter att göra sig gällande inför en annan människe för att vinna dennes erkännande (. . .) Det är på den andre, på dennes erkännande, som hennes mänskliga värde och verklighet beror» (Fanon 1997: 192). Fanon bygger på Sartres (1943) teorier om at mennesker erfarer seg selv gjennom den andre, og på Lacans (1966) tese om betydningen av den andres blick: Mennesker «speiler

seg» i den andre, og søker å utlese beundring i den andres blikk. I henhold til disse perspektivene, som er basert på en intersubjektiv tilnærming, er det ikke individer (eller grupper) som står i fokus for analysen, men *relasjonen* mellom dem. Partene definerer hverandre gjensidig, og selvoppfatning og identitet skapes gjennom den andres eksistens. En slik intersubjektiv tilnærming er spesielt viktig for min analyse av hierarkiske relasjoner.

Søken etter trygghet og anerkjennelse kommer altså til uttrykk gjennom streben etter kulturelle verdier. Kroppen er viktig i denne sammenhengen. Her tar jeg utgangspunkt i Durkheims (1938) og Mauss' (2004) arbeider om kropp og samfunn, og i Bourdieus (1999) tilnærming, som jeg mener oppsummerer de teoretiske premissene jeg har redegjort for. Sammenhengen mellom kropp, pragmatisme (*pragmata*) og det sosiale (som ligner begrepet om verdier) i Bourdieus samfunnsteori kommer frem i de følgende sitatene:

Det er fordi kroppen (i forskjellig grad) er eksponert, eller utsatt, er satt på spill, er i fare i verden – siden den risikerer følelser, den risikerer å bli såret, å måtte lide, iblant risikerer den også døden, og dermed blir den nødt til å ta verden på alvor (og ingenting er mer alvorlig enn følelsene, som berører kroppen langt inn i de innerste organer) – at den er i stand til å tilegne seg disposisjoner som selv er åpninger mot verden, dvs. mot en sosial verdens strukturer som de er den inkorporerte form av. (Bourdieu 1999: 146)

Ut fra det faktum at det sosiale installerer seg også i biologiske individer, finnes en del av det kollektive i ethvert sosialisert individ, og dermed finnes der også egenskaper som gjelder for en hel klasse av aktører. (Bourdieu 1999: 163)

Denne fremstillingen beskriver hvordan bestemte egenskaper (eller verdier) inkorporeres av mennesker som lever i samme samfunn. Jeg mener at et sett av slike felles verdier utgjør en slags «verdibasis» for menneskene i Kita. Men Kita-samfunnet rommer også verdier som ikke er felles for alle (grupper) i samfunnet. For at vi skal forstå denne situasjonen, trenger analysen til Bourdieu å suppleres. Barths (1993) perspektiv på kompleksitet, som jeg i korthet har presentert ovenfor, er et nyttig utgangspunkt. Barth skriver at det eksisterer for mange konvensjoner og normer innenfor en kultur til at disse kan være felles og universelt delt. Han hevder at fordi ulike tradisjoner, autoriteter og eksperter gjør seg gjeldende i ethvert samfunn, skapes det komplekse, kulturelle systemer (Barth 1993: 4–5). I kapittel 2 gjør jeg rede for aspekter ved Kitas historie som er relevante her, og beskriver hvordan innflytelse fra ulike «ideologier» har gjort at ulike verdier anerkjennes av befolkningen i Kita. Mitt mål for oppgavens siste kapittel er å drøfte hvordan ulike verdier fungerer som

målsetninger for ulike aktører, og hvorfor. Her er Bourdieus (1999) teorier om handling og Bledsoes (1980) studie av strategier blant kpellefolket viktige inspirasjonskilder.

## Feltarbeid og metode

Feltarbeidet mitt varte ca. 10 måneder. Fra oktober 1996 til februar 1997 bodde jeg i Kita sammen med mannen min og våre to barn, og i perioden august–desember 1997 bodde jeg der alene. I februar 2001 og i april 2004 hadde jeg korte opphold i Kita, begge på ca. to og en halv uke. De viktigste informantene mine er min *jatigi* (guide eller vert, det vil si personen man først knytter seg til når man kommer til et nytt sted), husvertene og naboene mine, medlemmene i en kvinneklubb (*ton*) som jeg var med i fra november 1996, samt en ung kvinne som underviste meg i dans, og familien hennes.

Jeg hadde lært litt bambara av Idrissa Coulibaly, en malier som er bosatt i Oslo. Under feltarbeidet snakket jeg hovedsakelig fransk med min *jatigi* og ekteparet som jeg leide hus av. De *ton*-kvinnene jeg tilbrakte mest tid med, snakket derimot ikke fransk, og det gjorde heller ikke danselæreren min. Disse snakket jeg bambara med. Jeg lærte meg tilstrekkelig bambara til å føre enkle samtaler, og noen ganger også mindre enkle samtaler (da måtte jeg ofte be om å få ting forklart flere ganger).

Fra og med januar 1997 betalte jeg *jatigien* min et månedlig beløp for å jobbe med meg. Han tilhørte en sosial kategori som ofte kalles skalder, *jeliw* (griot på fransk). Griotene fungerer som blant annet budbringere og meklere i samfunnet, og gjennom dette arbeidet får de mye informasjon om hva som foregår i det sosiale livet. På grunn av det anså jeg ham for å være spesielt egnet til å bistå meg i arbeidet. Vi brukte vanligvis én til to timer hver morgen på slike «studier», som tok form av ustrukturerte intervjuer. Ofte tok vi utgangspunkt i noe jeg hadde opplevd dagen før, eller begivenheter som var nær forestående. Som regel tok jeg notater underveis, noe jeg aldri gjorde når jeg var sammen med andre. Gjennom å tilbringe mye tid sammen ble vi etter hvert gode venner, noe som gjorde det lettere å stille ham spørsmål av mer privat karakter. *Jatigien* ble også min reddende engel i mange situasjoner jeg opplevde som vanskelige. Han ga meg råd og fortalte hva som var vanlig praksis på områder som var ukjente for meg. Noen ganger fungerte han som mellommann, som er en av griotenes sedvanlige funksjoner, og hans nytteverdi for meg i disse situasjonene lærte meg

mye om griotenes sosiale rolle. Da jeg senere bodde i husholdet hans (under oppholdene i 2001 og 2004), erfarte jeg at han stadig ble oppsøkt av mennesker som trengte hjelpen hans i diverse sosiale situasjoner. Jeg ser på denne relasjonen som en av mine viktigste kilder til informasjon.

På samme tid innledet jeg også et annet samarbeid. Jeg fikk undervisning i lokal dans to ganger i uka av en ung kvinne i Kita. Hun underviste meg i alle de vanligste dansene som praktiseres i Kita i dag. I undervisningen inngikk også trommeakkompagnement, som oppfattes som en integrert del av (tradisjonell) dans. Dette ble utført av en fast trommeslager og gruppen hans. Både trommeslagerne og danselæreren fikk betaling per time.

De andre informantene hadde jeg «naturlig» samvær med. Jeg tilbrakte mye tid med å observere og delta i dagliglivet på gårdsplassene der jeg bodde. Sammen med familien min leide jeg under det første oppholdet et hus hvor vi hadde felles gårdsplass med tre andre familier: ekteparet som eide boplassen og barna deres samt to andre leietakerfamilier bestående av henholdsvis to og tre generasjoner.

Noen ganger ble jeg med husvertinnen min på markedet om morgenen. På denne tiden av døgnet er markedet en møteplass hvor kvinner fra forskjellige deler av byen møtes og snakker om nytt som har skjedd. På gårdsplassen observerte jeg særlig kvinnene, som har gårdsplassen som det viktigste arbeids- og oppholdsstedet. Ikke sjelden oppsto det konflikter mellom dem, og observasjon av disse konfliktene og deres samvær for øvrig lærte meg svært mye om kvinners situasjon i Kita.

Gårdsplassen er både privat og offentlig. Den er privat i den forstand at arbeidet som utføres, skal dekke familiens behov, og at samtaler som føres, er av privat karakter. Likevel er gårdsplassen offentlig på den måten at den er åpen for alle. Gårdsplassen vår hadde to innganger, og ble derfor ofte brukt som gjennomgang. Det hendte ofte at folk stoppet og slo av en prat på vei til andre gjøremål. Livet på gårdsplassen ga meg mye informasjon om forskjellige former for møter mellom mennesker – formelle og uformelle, planlagte og tilfeldige –, om omgangsformer mellom mennesker med like og ulike sosiale posisjoner, og om tilbakevendende samtaleemner og «sladder».

Husverten min hadde et «samlingssted», som i Mali kalles for *grain* eller *baroyoro* (dir. overs. snakkested), det vil si at en gruppe mennesker, vanligvis av samme kjønn, møtes

uformelt til fast tid og sted for å prate. Her samlet han og noen andre menn fra nabolaget seg på dagtid utenfor inngangen til gårdsplassen og diskuterte både aktuelle hendelser og generelle, samfunnsmessige temaer. Som vestlig kvinne kunne jeg delta her uten at noen reagerte negativt på det. Dette ga meg et visst innblikk i menns omgangsform og interesser, som er til dels svært forskjellige fra kvinners.

Om kvelden samles folk i Kita for å se tv. De som bodde på gårdsplassen, samlet seg foran vertens tv-apparat (som ble satt ut på verandaen hans) hver kveld, og det kom også mange mennesker fra nabolaget som ikke hadde egen tv. Ved å følge med på folks programpreferanser samt mange og høylytte kommentarer til ting som ble vist på tv, fikk jeg kunnskap om folks interesser og holdninger på mange områder.

I november 1996 ble jeg med i en «klubb» (*ton*) bestående av ca. 20 andre kvinner i nabolaget. Det finnes svært mange *tonw* i Kita, og de fleste er spare- og vennskapsklubber. Noen *tonw* har også andre funksjoner, f.eks. å arbeide for politiske målsettinger, og fungerer da som korporative grupper. Vår *ton* var utelukkende en spare- og vennskapsklubb. Jeg deltok hver uke fra jeg ble medlem, og det å være med her ga meg innsikt i vennskap, økonomisk liv og sosial organisering blant kvinner.

Jeg ble etter hvert svært godt kjent med fire av kvinnene i *tonen*, og jeg ble ofte med disse kvinnene på besøk til venner og slektninger samt i forlovelser, brylluper og dåper de deltok i. Etter en stund begynte jeg å gå på nesten daglige besøk til en av dem, hvor også de andre tre ofte kom på besøk. Her prøvde jeg å følge med i samtالene deres og stille spørsmål uten å påvirke samtالene for mye.

Under de to korte oppholdene mine i Kita (i 2001 og 2004) bodde jeg i en storfamilie. Her kunne jeg observere hvordan et stort hushold er organisert, og hvordan mange ulike slektskapsrelasjoner håndteres.

Under feltarbeidet mitt filmet jeg flere seremonier (dåp, ekteskapsinngåelse og bryllup). Dette har gjort det mulig for meg å gå tilbake og studere relevante seremonielle enkelthendelser og generelle praksiser.

## Om oppgaven

I arbeidet med å organisere oppgaven har jeg benyttet en fremgangsmåte som er inspirert av Fredrik Barth. I *Balinese Worlds* (1993) hevder han at for å analysere handling er det nødvendig å begynne med å redegjøre for det han kaller «externalities of life», det vil si ytre forhold som handlinger foregår innenfor rammen av. Han skriver at en etnografisk undersøkelse må beskrive de kulturelt skapte sosiale omgivelsene før den gradvis kan bevege seg mot en analyse av folks «anliggender» (concerns) og handlinger. Dermed beskriver han oppbygningen av den etnografiske teksten slik: «[The text] starts mainly with impersonal formal organization and only slowly moves toward a more informed portrayal of persons and an interpretation of their understandings and concerns» (Barth 1993: 340). Barth understreker at denne fremgangsmåten ikke reflekterer en analytisk modell, men er begrunnet i hensynet til å presentere store mengder data på en fornuftig måte (Barth 1993: 340). Inspirert av en slik fremgangsmåte, som jeg mener gjør at analysen kommer tydelig frem, legger jeg i første halvdel av oppgaven størst vekt på å redegjøre for kulturelle verdier og sosial organisasjon, og fokuserer mer på handling og strategier i oppgavens andre halvdel.

Kapittel 2 inneholder bakgrunnsinformasjon om Kita. Her plasserer jeg byen geografisk og kulturelt i Vest-Afrika og tar for meg aspekter av byens historie som er relevante for tematikken i oppgaven.

Kapittel 3 omhandler lokal moral og kulturelle verdier som gjør seg gjeldende i Kitasamfunnet, og er en beskrivelse av hva kitanerne ønsker å ha og å være.

Kapittel 4 og 5 redegjør for sosial struktur og organisasjon, rettigheter og plikter knyttet til posisjoner i den sosiale strukturen samt ideer forbundet med disse rettighetene og pliktene. Kapitlene inneholder også en analyse av sosial differensiering og fokuserer på ideer som ligger til grunn for likeverdighet, forskjellighet og ulikeverdighet.

Kapittel 6 omhandler mye av det samme som kapittel 4 og 5, men på lokalt nivå og husholdsnivå.

Kapittel 7 inneholder en beskrivelse av hvordan kulturelle verdier, sosiale posisjoner og relasjoner kommer til uttrykk og søkes oppnådd gjennom kroppslige og estetiske praksiser.



Kapittel 8 omhandler utveksling; hva som byttes ved ulike sosiale anledninger. Analysen har særlig fokus på asymmetrisk bytte.

I kapittel 9 drøfter jeg hvilke strategier kitanerne benytter for å oppnå verdiene beskrevet i kapittel 3, på bakgrunn av de forutsetningene som er beskrevet i de tidligere kapitlene.

## Kapittel 2 Kita

Kita ligger 180 km vest for Malis hovedstad Bamako, ved jernbanelinjen mellom Bamako og Dakar i Senegal (se kart). Byen er administrativt senter i *Cercle de Kita*, et «fylke» i den sørvestlige maliske regionen Kayes. Kita by ligger i sentrum av *Cercle de Kita*, ved foten av fjellet Kitakourou. Byen har ca. 30 000 innbyggere (1996) og er et viktig økonomisk knutepunkt i det vestlige Mali.

Kita ligger i hjertet av Mande eller Mali, et språk- og kulturområde som var sentrum i middelalderriket Mali. *Mande* er den innfødte betegnelsen på området, mens *Mali* er et navn som fulanier og arabere ga området i middelalderen (Cissé & Kamissoko 1991). *Mandinka*, som er navnet på den dominerende etniske gruppen i Mande, betyr «innbygger i Mande». Kita regnes som en del av mandinkaenes kjerneområde.

Kita-området har vært bebodd av mandinkaer og fulanier i mange hundre år, antakelig siden 11. århundre (Cissé 1970: 27, 41–42). Mandinkaene regnes som urinnbyggere i Kita-området, mens man antar at fulanibefolkningen i området kommer fra Macina i regionen Segou og Fouta Toro i Senegal (Cissé 1970: 59). Mandinkaene har historisk livnært seg av jordbruk og husdyrhold, mens fulaniene tradisjonelt er kvegnomader (Cissé 1970: 41). Det antas at fulaniene i Kita er etterkommere av tidlige gjeterer som fikk tillatelse av de bofaste mandinkaene til å etablere seg i området, fordi disse trengte folk til å passe buskapen sin. I dag er fulanibefolkningen i Kita-området bofaste, og de fleste har også lagt av seg et annet viktig tegn på fulanitilhørighet, nemlig språket fulfulde. Derfor omtales de som «mandinkafiserte».

Fra Kita gikk det tradisjonelt handelsruter nordover og sørover, og befolkningen i området har lange tradisjoner med handel. Kita by vokste frem av en gruppe mandinkalandsbyer som var etablert ved foten av Kitakourou. Fremveksten av byen kan knyttes til den franske koloniseringen, som startet på 1880-tallet. I årene mellom 1885 og 1905 gjennomgikk Kita store endringer og utviklet seg til en by med en samfunnsmessig organisering som skilte seg fra landsbyene rundt. Byggingen av jernbanelinjen og jernbanestasjonen i Kita hadde stor

betydning for denne utviklingen. Fra 1902 til 1904 var Kita endestasjonen for jernbanelinjen fra Kayes, en posisjon som skapte en enorm vekst i handelsvirksomheten i byen. Mange europeiske handelsselskaper etablerte seg i Kita på denne tiden, og et stort antall afrikanske handelsfolk kom til byen for å handle med europeerne. Denne immigrasjonen skapte en etnisk svært sammensatt befolkning (Hopkins 1972: 38–39). Mandinkaene utgjør fremdeles den største delen av befolkningen og fulaniene den nest største (Hopkins 1972: 47). Av den øvrige befolkningen har majoriteten tilhørighet til etniske grupper som klassifiseres som Mande-folk, som språklig og kulturelt sett er nær beslektet med mandinkaene. De største er bambara (*bamana*), sarakolé eller soninké (*maraka*), khassonké (*kassonka*) og dioula.

## Ervervsformer og økonomi

Kita-regionen er et viktig jordbruksområde i Mali, og jordsmonnet her er blant de mest fruktbare i landet. Jordnøtter har tradisjonelt vært det viktigste jordbruksproduktet, og området kalles ofte for «jordnøttlandet». I kolonitidens tidlige fase begynte kitanerne å eksportere jordnøtter. Befolkningen har imidlertid alltid dyrket andre vekster i tillegg, og både hirse, durra, ris og mais dyrkes av mange. På 1990-tallet ble det etablert to fabrikker knyttet til kommersiell bomullsproduksjon i Kita, og bomull er blitt det viktigste jordbruksproduktet i regionen. Også husdyrhold (kveg, sauer, geiter og høns) og elvefiske er viktige deler av næringsgrunnlaget i distriktet.

Mens befolkningen i områdene rundt Kita hovedsakelig lever av inntekter fra primærnæringene, har innbyggerne i Kita by et svært mangfoldig inntektsgrunnlag. Et karakteristisk trekk ved økonomien i området er nettopp at folk livnærer seg av inntekter fra flere typer arbeid. Tørke, varierende priser på jordbruksprodukter og skiftende økonomisk politikk har i perioder skapt økonomisk usikkerhet for befolkningen, og diversifisering av arbeid er en måte å skape større økonomisk trygghet på (Koneig, Diarra & Kamate 1999: 24). Også i dag er mange av innbyggerne i Kita handelsfolk. Ellers består befolkningen av offentlig ansatte innen administrasjon, utdanning og helse; fabrikkarbeidere; grioter og tradisjonelle håndverkere som smeder, lærarbeidere, vevere og pottemakere; moderne håndverkere som mekanikere, snekkere, malere og murere; transportører samt personer som driver med religiøst arbeid, tradisjonell medisin osv. Svært mange av innbyggerne i Kita by har også biinntekter fra sesong- eller deltidsarbeid innen jordbruk og husdyrhold.

Et viktig trekk ved økonomien i Kita er at den i betydelig grad er basert på økonomiske midler fra kitanere som har reist ut, midlertidig eller permanent. Det er særlig unge menn som reiser på *exode*. Det er en kulturell forventning til unge menn at de skal reise ut, og målet med slike utreiser er både å tjene penger og å «lære om livet» (Diarra m.fl. 2000: 65). Svært mange ønsker å reise til Vesten, men de færreste får mulighet til det. De fleste reiser til andre steder i Mali eller til naboland hvor de har slektninger eller venner. Økonomiske bidrag fra slektninger og venner som har reist ut, utgjør en betydelig del av mange husholds økonomi, noen sa at de var helt avhengige av slike bidrag for å klare seg økonomisk. Dette er vanlig også andre steder i Vest-Afrika. De som reiser ut, føler generelt sterk lojalitet overfor hjemstedet sitt, og økonomien i avsender- og mottakerområdene er integrert (Gugler & Flanagan 1978).

## **Økonomisk utvikling og industri**

Kita har lenge vært et satsingsområde for jordbruksutvikling i Mali, og i løpet av de siste 25 årene har det vært stor økonomisk vekst og store endringer i den økonomiske sektoren i Kita. Etter at Mali ble selvstendig i 1960, ble det satt i gang ulike utviklingsprogrammer for å skape økonomisk vekst i landet og skaffe inntekter til staten. I Kita ble det satset på å videreutvikle produksjonen av jordnøtter. Frem til begynnelsen av 1980-tallet ble det ført en økonomisk politikk med statlig regulering av priser, men på grunn av en økonomisk krise som etterfulgte tørkeperioden på slutten av 1970-tallet, ble myndighetene tvunget til å gjennomføre en liberalisering av økonomien i samarbeid med Verdensbanken og Det internasjonale pengefondet. De statlige programmene for jordnøttproduksjon fungerte etter hvert dårlig, og det ble derfor vedtatt å satse på kommersiell bomullsproduksjon i Kita. I 1995 etablerte det halvstatlige selskapet CMDT (Compagnie Malienne pour le Développement du Textile) en avdeling i byen. Bøndene ble nå oppmuntret til å gå over fra dyrking av jordnøtter for salg og eget forbruk til dyrking av bomull for eksport. Bomulldyrking er ikke noe nytt i Kita, men tidligere dyrket man hovedsakelig for lokalt forbruk. CMDTs virksomhet består av rensing av bomullsfrø ved fabrikken, opplæring av bøndene i moderne jordbruksmetoder, kredittsystemer, regnskap, lesing og skriving samt utbygging av veiforbindelser mellom de bomullsproduserende områdene (Konaré 2001; Koenig, Diarra & Kamate 1999; Diarra m.fl. 2000).

I 1996 ble satsingen i Kita fulgt opp med etablering av den halvstatlige fabrikken HUICOMA (Huilerie Cotonnière Malienne), hvor det produseres bomullsolje og dyrefôr av bomullsfrø som leveres til fabrikken fra CMDT. Ifølge en sammenlignende studie av økonomien i Kita-området i 1978 og i 1999 er liberalisering av økonomien og etablering av fabrikkene i Kita de viktigste årsakene til den store økonomiske veksten i området i denne perioden (Koenig, Diarra & Kamate 1999).

I de senere årene har også mange NGO-er etablert seg i Kita. De første kom for å drive nødhjelp etter tørkeperioden på 1970-tallet; i dag driver de alle slags prosjekter knyttet til blant annet jordbruk, husdyrhold, vann, helse, utdanning, miljø, sparing og kreditt, håndverk og kvinnespørsmål. NGO-ene samarbeider nært med lokalbefolkningen, og har skapt mange arbeidsplasser i Kita.

## **Mytologi og historie**

### **Mali-riket og Soundiata Keita**

Kitanerne oppfatter perioden fra Mali-rikets tid som «deres historie» (Cissé: 1970: 17). Mali-riket var en av flere store vestafrikanske statsdannelser i middelalderen; fra 13. til 15. århundre var det den største. På 1200-tallet overtok Mali etter Ghana som det dominerende riket i Vest-Afrika, og på sitt største omfattet riket store deler av det vestlige Sudan. På 1500-tallet førte imidlertid administrative problemer og invasjonjer utenfra til en gravis tilbakegang for imperiet (Konaré 2001: 18). Grunnlaget for Mali-rikets sterke posisjon var en solid militær og administrativ basis samt kontroll over handelen med salt, gull og slaver i det vestlige Sudan og gjennom Sahara (Camara: 1992: 19, Cissé: 1970: 17). I tillegg bidro en omfattende intern handelsvirksomhet til å skape økonomisk velstand, noe som tilskrives blant annet fredelige forhold og sikkerhet innad i riket.

På begynnelsen av 1200-tallet var Mali en vasallprovins til soninkériket Soso. I Mandes muntlige tradisjoner skildres hendelser knyttet til rikets frigjøring fra denne posisjonen og grunnleggingen av Mali-imperiet. Den sentrale figuren i denne mytologien er mandinkaprinsen Soundiata Keita. Gjennom beseiring av lokale småkonger og allierte av

Soso og den endelige seieren over den mektige Soso-kongen Soumarou Kanté i 1235, frigjorde Soundiata Mali-befolkningen og samlet Mande til ett rike.

Kita har en sentral plass i mytene om Soundiata. Ifølge tradisjonen reiste Soundiata med hæren sin til Kita etter seieren over Soso-kongen. Sammen med lokale ledere besteg han Kitas fjell, Kitakourou, hvor han foretok ofringer til fjellets ånder og drakk av «menneskelighetens vann» (*mogoya ji*). Det fortelles at dette ritualet forvandlet Soundiata: Da han kom ned fra fjellet, var ansiktet hans omskapt, og øynene skinte på en mirakuløs måte (Kamissoko 1991: 38). Da han senere fordelte Mandes jord på de ulike folkegruppene i riket, ga han Kita til sine egne klanfeller, Keitaene.

Historie og mytologi om Mali-imperiet er viktig også i dag, særlig for mandinkabefolkningen, som hadde hegemoni i riket. Riket regnes som opphavsstedet til de muntlige fortellertradisjonene som denne delen av Vest-Afrika er kjent for, og både forholdet mellom ulike folkegrupper og andre tradisjoner og verdier oppfattes som en arv fra det gamle Mali. Verdien av disse tradisjonene fremheves ofte i sosialt liv i Kita, særlig i seremonielle sammenhenger. Det at den moderne republikken Mali er oppkalt etter dette riket, understreker også at tradisjonene herfra er betydningsfulle i en større og moderne kontekst. Mali-tradisjonene er kjent også utenfor landets grenser; de er mye studert og beskrevet av utenlandske forfattere av ulike slag. På grunn av Kitas historie og byens geografiske beliggenhet sentralt i Mande assosieres Kita sterkt med tradisjonene fra Mali-riket. Kitanerne uttrykte stolthet over dette i mange sammenhenger.

## Islam

Befolkningen i Mande regnes som opprinnelig animistisk<sup>1</sup> (Cissé 1970: 318), men kom tidlig under muslimsk innflytelse. Ghana, det første av de store middelalderrikene i Vest-Afrika (8.–11. århundre), hadde nære forbindelser til den muslimske verden, og det gjaldt dermed også Mande, som var underordnet dette riket.

Til tross for at området lenge hadde vært underlagt muslimske herskere, var den jevne befolkningen i Kita lite islamisert i tiden rundt den franske koloniseringen (Tellier 1898:

---

<sup>1</sup> Cissé (1970) beskriver animisme som troen på at en upersonlig kraft ligger bak alle synlige fenomener og finnes i alle ting i naturen (Cissé 1970: 318).

15). På denne tiden etablerte muslimske handelsfolk fra nord og vest (maurere fra Mauritania og toukolorer fra Senegal) kolonier i Kita, men bortsett fra disse beskriver Gaston Tellier, den første franske kommandanten i Kita, befolkningen i Kita som lite islamisert og overveiende animistisk (Tellier 1898). Siden har islam blitt majoritetsreligion i Kita; bortsett fra en liten kristen minoritet regnes hele befolkningen som muslimsk. Nicholas S. Hopkins (1972) knytter utbredelsen av islam til utviklingen av Kita som by. Han skriver at muslimske seremonier er det fremste uttrykket for samhørighet i Kita by, og at islam, som en overveiende urban religion, bidrar til å skille urbane kitanere fra tradisjonelle animister i områdene rundt byen (Hopkins 1972: 52). Dette stemmer overens med mine erfaringer fra Kita: Jeg opplevde ofte at kitanerne omtalte menneskene på landsbygda utenfor som animister og primitive.

Mandinkaene hevder at de opprinnelig «kommer fra øst», det vil si den arabiske halvøya. De knytter seg til profeten Mohammed ved å hevde at en av folkets stamfedre var Mohammeds tjener (Cissé 1970: 14, Niane 1960: 14). Spesialister på muntlig tradisjon i Mande regner ofte viktige mytologiske personer i Mali-tradisjonene som etterkommere etter fremstående muslimer (Conrad 1996: v-vi).

Fra det 13. århundre foretok Malis politiske ledere jevnlig pilegrimsreiser til Mekka. Særlig kjent er Mansa Musas pilegrimsferd i 1324–25. Da han kom tilbake, hadde han med seg representanter for profeten Mohammeds stamme, noe som skulle sikre Allahs velsignelse av Mande (Niane 1960: 14). Under Mansa Musa var Mali-imperiet på sitt største, og økonomiske og kulturelle bånd til den arabiske verden ble styrket. «Sudansk arkitektur» i Mali vitner om denne perioden. Den islamske innflytelsen fortsatte å styrke seg i middelalderen. Prins Askia Mohammed, som fikk tittelen Kalif i Sudan etter en pilegrimsreise til Mekka på 1500-tallet, er en muslimsk hersker fra denne perioden som er kjent for å ha fremmet islam i området.

I det 19. århundre gjorde en rekke politiske og religiøse bevegelser betegnet som muslimske revolusjoner seg gjeldende i det vestlige Sudan (Hargreaves 1974: 5). Muslimske revolusjoner refererer i denne sammenhengen til en serie hellige kriger (*jihad*) som ble startet av fulanier og toukolorer (fra Senegal), og til muslimske stater som ble opprettet som følge av disse krigene. I denne perioden var islam og handelsvirksomhet nær forbundet; de religiøse bevegelsene hadde basis i handelsnettverk som eksisterte mellom Vest-Sudan og

Nord-Afrika (Hargreaves 1974: 13, 15; Meillassoux: 1970: 102). Muslimske lærde, pilegrimer og handelsmenn sirkulerte i regionen, og dette var med på å skape forbindelser mellom ulike deler av det store området som ellers var splittet på grunn av politiske motsetninger og ulike kulturelle tradisjoner (Hargreaves 1974: 13). Et eksempel på en muslimsk statsdannelse av denne typen er Samori Tourés imperium fra slutten av 1800-tallet, med sentrum i det nåværende øvre Guinea (sør for Kita). Med basis i etablerte (muslimske) handelsnettverk skaffet Samori ressurser til en mektig hær, som var grunnlaget for at han kunne bygge et stort imperium. I ettertid er Samori mest kjent for sin 18 år lange kamp mot franske invasjonstyrker (1880–1898), den mest langvarige afrikanske motstanden mot fransk kolonisering. Samori er mye omtalt også i dag, og er en helt for mange maliere.

## Koloniseringen og kolonisamfunnet

Frankrike har vært til stede i Vest-Afrika helt siden 1600-tallet, da den første basen for slavehandel ble grunnlagt på kysten av Senegal. Etter at slavehandelen opphørte, startet britiske og franske selskaper handel med råvarer fra området, særlig palmeolje og jordnøtter. På slutten av 1870-tallet planla franske handelsselskaper å kolonisere det vestafrikanske innlandet, og fra Senegal begynte franske styrker å avansere vestover mot Niger-området. På denne tiden lå mandinkaer og fulanier stadig i krig med hverandre, og for å beseire fulaniene allierte mandinkahøvdingene i Kita-området seg i 1880 med franske invasjonstyrker. Begge de innfødte gruppene var fra før sterkt svekket etter kriger seg imellom, og denne situasjonen bidro til at franskmennene kunne innta Kita i 1881. For å befeste posisjonene sine bygget franskmennene fort etter hvert som de avanserte innover i landet, og oppføringen av fortet i Kita i 1882 ble begynnelsen på fransk erobring av hele Niger-området (Cissé: 1970: 48–49, Charry 2000: 46). Ved Berlinkonferansen i 1884–85 sikret franskmennene seg store deler av Vest-Afrika, inkludert det nåværende Mali. I 1890 ble området formelt erklært som fransk koloni under navnet Fransk Sudan.

Kita var ett av de første områdene i det vestafrikanske innlandet hvor fransk kolonistyre ble etablert. Dagens *Cercle de Kita* ble gjort til administrativ krets i Fransk Sudan, ledet av en fransk kommandant. Det franske styret var kjennetegnet av at franskmennene i størst mulig grad søkte å styre kolonien gjennom lokale ledere som hadde legitimitet i befolkningen. Lokale ledere ble derfor gjort til mellommenn mellom kolonimyndighetene og den innfødte befolkningen; (Stoller 1995: 67, Hopkins 1972: 32–33). De lokale lederne assisterte



kommandanten blant annet i saker som gjaldt opprettholdelse av orden og innkreving av skatter fra lokalbefolkningen (Hopkins 1972: 32). I Kita ble det krevd inn skatter både i penger og i naturalia, det sistnevnte gjennom bomulldyrking som tvangsarbeid (dette varte frem til 1946) (Cissé 1970: 275–276).

Franskmennene satte i verk ulike tiltak for å drive kolonien lønnsomt. Det ble bygget skoler for å utdanne innfødt arbeidskraft – som var billigere enn fransk – til å utføre administrative oppgaver og andre oppgaver som var nødvendige i det nye samfunnet. I 1884 åpnet en av de første franske skolene i det vestlige Sudan i Kita (Cissé 1970: 264). Kitas jernbanestasjon på linjen Dakar–Niger var ferdig i 1903. Dette skapte sterk vekst og omfattende immigrasjon til byen (Nakamura 1994: 336–337).

## Sosial struktur, kompleksitet og verdensbilde

Kriger og migrasjoner som har funnet sted i det vestlige Sudan de siste tusen årene, har skapt en kompleks befolkningssammensetning i regionen (Cissé 1970: 26, Pedersen 1994). Denne kompleksiteten preger også Kita-samfunnet. Befolkningen i Kita er «inndelt» i mange ulike grupper og kategorier som på bambara og mandinka omtales som *si*, som kan oversettes med type (av person), det vil si etniske grupper, klaner og sosioprofesjonelle grupper eller kaster.<sup>2</sup> Samfunnet er også preget av kulturell kompleksitet; tradisjonell religion, islam og til dels kristendom påvirker samfunnet, og siden kolonitiden har også innflytelse fra moderne vestlig ideologi<sup>3</sup> gjort seg sterkt gjeldende. Dette skaper et mangfoldig og uensartet sosialt system. Fredrik Barth (1993) argumenterer mot forsøk på å forstå samfunn som avgrensede, homogene helheter, og hevder at historiske omstendigheter og sosiale prosesser gjør at enhver sivilisasjon er karakterisert av sosial og kulturell kompleksitet, som også rommer motsetninger (Barth 1993: 6–7). Dette perspektivet er etter min mening nyttig for å forstå sosial organisasjon i Kita.

---

<sup>2</sup> Jeg drøfter disse begrepene nærmere nedenfor: *si*, etnisk gruppe og klan i kapittel 4, kaste lenger ute i dette kapittelet.

<sup>3</sup> Jeg drøfter dette begrepet nærmere senere, særlig i kapittel 4.

## Tradisjonell politisk og territoriell organisasjon og en verden av ånder

På et abstrakt nivå begrunnes forholdet mellom ulike *si* først og fremst i mytene rundt Soundiata Keita. Her fortelles det at hver *si* har sin «del» (*ta*), det vil si en samfunnsmessig rolle. Prinsippet om symbiose, eller organisk solidaritet, ligger til grunn for fordelingen av roller mellom gruppene (Hopkins 1972: 26). Det eksisterer ideer om at brudd på normer knyttet til denne rollefordelingen er forbundet med fare, fordi forholdet mellom gruppene, og forholdet mellom gruppene og deres samfunnsmessige rolle, er uttrykk for en kosmisk eller religiøs pakt. Dersom man setter seg ut over denne, risikerer man å vekke en okkult, potensielt farlig og hevnenende kraft, kalt *nyama* (Cissé 1970: 200–202).

På lokalt nivå begrunnes forholdet mellom grupper delvis i lokale opphavsmyster og rekkefølge for ankomst, men også andre forklaringsmodeller som for eksempel bytteforhold mellom gruppene eller moderne ideologi benyttes. Sistnevnte forklaringsmodell benyttes særlig i argumentasjon for likeverd mellom gruppene. Tradisjonelt er Kita et slektskapsbasert samfunn, der slektsbaserte grupper på ulike nivåer er knyttet til territorier. Innen slektsgruppene var kjønn og alder bestemmende for rettigheter og plikter. Slektsgruppen som først okkuperte et landområde, hadde bruksrett til jorden og politisk autoritet i området, og lederen for denne slektsgruppen hadde tittel som politisk leder. Landsbyen (*dugu*) var den minste territorielle enheten under felles lederskap, og på et høyere nivå var landsbyer knyttet sammen til kantoner (*kafo* eller *jamana*). I det tradisjonelle Kita var det altså to politiske nivåer som innbyggerne forholdt seg til: landsby (senere bydel) og kanton. Landsbyene ble utvidet ved at nye grupper bosatte seg rundt den første ættelinjen på bakgrunn av inngåtte relasjoner til «de innfødte» (*yerewolow*), relasjoner som kunne være basert på ekteskap, kaste, slaveri, eller vert–gjest-relasjoner. Den første ættelinjens rettigheter var av både juridisk og religiøs karakter: De ble begrunnet med at ættelinjens forfedre hadde vært de første til å rydde jorden i området, og at de hadde inngått en pakt med de lokale åndene (*jineu*), som ga medlemmer av ættelinjen beskyttelse (Cissé 1970: 25). På grunn av dette var forholdet mellom de først ankomne og grupper som hadde ankommet senere, tydelig hierarkisk. Forestillingene som knytter seg til det å være først ankommet danner også grunnlag for dyrking av forfedre og av (andre) ånder, og for ofringer til disse.

Mens den formelle, politiske strukturen var basert på tilskrevne statuser, eksisterte det også en mer uformell politisk organisasjon. Hopkins (1972) skriver at de formelle lederne i det

førkoloniale Kita, dvs. landsbyoverhodene og kantonoverhodet, ofte hadde mer symbolske enn politiske funksjoner. Effektivt lederskap tilfalt menn som ble kalt menn med renommé (*togo tigiw*). Dette var personer som hadde mange tilhengere, var materielt velstående eller hadde spesielt gode talegaver. Hopkins karakteriserer systemet som et big-man-system (Hopkins 1972: 31). Noen big-men hadde svært stor innflytelse, og i tiden rundt den franske koloniseringen var Kita dominert av en slik mann. Hans sterke posisjon reflekteres blant annet av at en avtale om protektorat som lå til grunn for den franske okkupasjonen av Kita i 1881, ble undertegnet både av denne mannen og av kantonoverhodet i Kita (Hopkins 1972: 31).

### **Aspekter ved lederskap og kriterier for sosial prestisje i dag**

Politisk lederskap i Kita i dag er basert på flere prinsipper. Den tradisjonelle klanbaserte politiske strukturen er ikke uten betydning, men byen har også et moderne politisk lederskap. Disse strukturene er delvis integrerte i hverandre, men på noen områder har de nye strukturene erstattet de gamle. Det vil føre for langt å diskutere dette her, men jeg vil kort skissere noen viktige trekk ved dagens politiske system. Mali gjennomgikk en politisk desentraliseringsreform på begynnelsen av 1990-tallet, og etter innføringen av denne reformen har Mali tre nivåer av desentralisert myndighet: region, fylke (*cercle*) og kommune. Disse er ikke hierarkisk organisert, og lavere nivåer er ikke underlagt formynderskap av høyere nivåer. Kommunene regnes som finansielt selvstendige «moralske enheter», styrt av et folkevalgt kommunestyre og en borgermester. Kita, som er en urban kommune, er videre inndelt i bydeler. Disse administreres av bydelsoverhoder, som anses som lokale representanter for borgermesteren. Bydelsoverhodene nyter en høy grad av respekt. Kantonoverhodeinstitusjonen ble avviklet i forbindelse med uavhengigheten, men etterkommerne etter det siste kantonoverhodet er fremdeles høyt respektert av befolkningen (Hetland 2000: 75–81). Det politiske systemet innebærer en høy grad av lokalt selvstyre, og kommunestyret, byråkratiet og det partipolitiske systemet er arenaer for utøvelse av makt på lokalt nivå.

Hopkins (1972) skriver at det etter uavhengigheten i 1960 oppsto et «establishment» av utdannete, urbant orienterte og fransktalende personer i Kita, særlig byråkrater og partitjenestemenn, som ble forbundet med en sivilisert livsstil (Hopkins 1972: 219). Jeg erfarte at sivilisert (*civilisé*) er et sentralt begrep også i dag, og atferd og ting som assosieres

med dette, gir prestisje og etterstrebes. Den økonomiske veksten som byen opplevde på 1990-tallet (jf. Koenig m.fl. 1999, Diarra m.fl. 2000), har sannsynligvis bidratt til å forsterke dette. Kita fikk elektrisitet på begynnelsen av 1990-tallet, og svært mange kitanere, særlig i de sentrale delene av byen, har nå installert elektrisitet i husholdet. Elektriske artikler, særlig tv-apparater, videospillere og kjøleskap er svært ettertraktete, og blir mer og mer vanlige. Det samme gjelder vestlige klær og parfymeartikler samt nye konsumprodukter som kaffe og te, og til en viss grad alkohol. Utelivet i byen er også økende, og i dag finnes det mange moderne restauranter og utesteder i byen. Det å ha en sivilisert livsstil, gir altså generelt anseelse i samfunnet. Kitanerne omtaler ofte dagens samfunn som sivilisasjon (*civilization*) og demokrati (*democracie*), betegnelser som indikerer at de mener at livsstil og ervervete statuser har større betydning enn tradisjonelle, tilskrevne statuser.

## Kapittel 3 Den moralske person og det gode liv

Ideen om kulturelle verdier som motivasjon for handling ligger under mye antropologisk teori. Durkheim (1938) hevder at samfunn er moralske fellesskap som «presenterer måter å handle, tenke og føle på» som «tvinger seg på» samfunnsmedlemmene (herav uttrykket kollektiv bevissthet) (Durkheim 1938: 2, 56). Mye antropologisk teori, særlig strukturfunksjonalistisk teori, har bygget på Durkheims syn. Strauss (1992) hevder at disse forklaringsmodellene er mangelfulle som redskaper for å forstå sammenhengen mellom samfunn, verdier og motivasjon. Hun hevder at fordi den sosiale orden er karakterisert av flertydighet og ambivalens, er overføringen av verdier fra samfunn til individ en mer kompleks prosess enn det som fremkommer av f.eks. Durkheims perspektiv (Strauss 1992: 8). Hun mener at begrepet om kulturelle modeller i er nyttig i studiet av motivasjon. Kulturelle modeller kan betraktes som internaliseringer av kulturelle begreper, og refererer til kulturelt skapte (formed) kognitive<sup>4</sup> skjemaer, som menneskelig virkelighet konstrueres og tolkes gjennom (Strauss 1992: 3). Strauss skriver at slike modeller kan ha motiverende kraft fordi de ikke bare navngir og beskriver verden, men også fremsetter *mål*, og bringer frem ønsker (desires) (Strauss 1992: 3). Dette synet er også forenelig med Fredrik Barths (1993) perspektiv på kulturelle verdier. I dette kapittelet vil jeg redegjøre for det jeg mener er de viktigste kulturelle begrepene knyttet til den moralske person og det gode liv i det kitanske samfunnet, og i tråd med Strauss' perspektiv mener jeg at disse begrepene representerer modeller som fremsetter mål og ønsker for befolkningen. I hvilken grad, og i hvilke situasjoner de har motiverende kraft, er imidlertid gjenstand for variasjon. Den sistnevnte problemstillingen drøfter jeg nærmere i kapittel 9.

---

<sup>4</sup> «Kognitiv» refererer til prosesser eller tilstander som involverer både tanke og følelse (thought-feeling) Strauss 1992: 3.

## Den moralske person: *mogo* og andre moralske begreper

For å analysere kitanernes forståelse av moral, vil jeg ta utgangspunkt i noen sentrale, lokale moralske begreper. Studiet av personbegrepet er viktig i denne sammenhengen. Mauss' begrep om «den moralske person» (*la personne morale*) (som bygger på Durkheims teorier) er et utgangspunkt. Begrepet refererer til regler, roller og symbolske uttrykk knyttet til personer, og knytter ideer om person til «samfunnets lover, religion, skikker, sosiale strukturer og mentaliteter» (Mauss 101–102).<sup>5</sup> Begrepet *mogo* tilsvarer Mauss' begrep om den moralske person. Kitanerne sier noen ganger at «NN er (virkelig) en person!» (*x ye mogo ye!*), dette betyr at vedkommende er en spesielt «bra» person. Begrepet om person inngår også svært ofte i negative karakteristikk av folk, da sies det at «NN er ikke folk» (*NN te mogo ye*). Om nyfødte sier (ber) man ofte: «Måtte hun/han bli til folk» (*Ala k'a ke mogo ye*). Det abstrakte begrepet *mogoya* (menneskelighet) henviser til menneskelig natur, dannelse, høflighet, godhet og hjelpsomhet.

Kitanerne har også et begrep for «fullkommen person» (*mogo dafalen*). Diango Cissé, som har studert mandinkaene i Kita, oversetter begrepet med «hel, bearbeidet person» (Cissé 1970: 151). Informantene definerte dette begrepet på ulike måter, noen hevdet at alle personer uten fysiske mangler kan karakteriseres som en fullkommen person, mens andre mente at man også må utvise dannelse og ha oppnådd kulturelt definerte verdier som ekteskap og barn for å komme inn under denne betegnelsen. I likhet med andre steder i Afrika, blir det å være gift sett på som et tegn på modenhet og på medborgerskap (citizenship) i samfunnet (jf. Fortes 1962, Bledsoe 1980: 95). De negative assosiasjonene knyttet til det å være ugift avspeiles i språket: ugift mann/kvinne heter på bambara «gammel gutt/jente» (*cejana/musogana*).

Cissé skriver at personbegrepet i mandinkasamfunnet omfatter mange ulike verdier, noen av dem (kan være) motstridende og situasjonsavhengige. Han skriver: «I mandinkasamfunnet kan personbegrepet innebære nyanser som spenner fra solidaritet til gjestfrihet, underordning og en høy grad av ære, som kan grense til stahet» (Cissé 1970: 150). Begrepet *horon* er viktig i forbindelse med konseptualiseringen av den moralske person. *Horon* er navnet på

---

<sup>5</sup> I tillegg til Mauss' perspektiv på «person,» er hans teorier om kropp også relevant i studiet av moral i Kita: kroppslige praksiser, klær og andre estetiske uttrykk har moralske aspekter og er gjenstand for moralske vurderinger. Dette kommer jeg tilbake til i kapittelet om kropp.

den høyest rangerte kasten i samfunnet, og som betegnelse på status i kastestrukturen, er begrepet ofte blitt oversatt med «fri» eller «aristokratisk» (jeg diskuterer disse oversettelsene i kapittel 5). Men *horon* er også en generell betegnelse for moralsk høyverdige egenskaper (Cissé 1970: 152), og alle personer som utviser godhet, høflighet og redelighet, og som holder ord, kan i prinsippet betegnes som *horon*. Begrepet refererer altså både til høye sosiale posisjoner, og til høyverdige, menneskelige egenskaper; disse betydningene henger også sammen, idet man regner at mennesker fra den øverste kasten er «bedre» og mer fornemme enn andre. En griot med godt renommé fortalte meg for eksempel at folk ofte sa til ham at man ikke skulle tro han var griot, fordi han var så «bra». Et annet eksempel på hvordan begrepet kan brukes, er fra valgkampen i 2004. Da ble Malis president Amadou Toumani Touré kritisert av politiske motstandere fordi han ikke hadde holdt det han hadde lovet, og enkelte av disse uttalte offentlig at «ATT ikke er *horon*». Dette ble omtalt som en særdeles grov fornærmelse av presidenten, og illustrerer at *horon* er et svært ladet moralsk begrep.

Begrepsparet *nyi/jugu*, som betyr henholdsvis god eller bra og dårlig, fæl eller ond, er også sentrale, moralske begreper. *Nyi* og *jugu* brukes oftest om god og dårlig i sin mest generelle betydning, og både enkeltmennesker, grupper og hendelser kan karakteriseres med disse betegnelse. Det aller vanligste er bruk av *nyi*; uttrykkene «det er bra» (*a ka nyi*) og «det er ikke bra» (*a ma nyi*) inngår i nesten enhver samtale. Typiske uttalelser er «Han står opp sent hver dag, det er ikke bra», «De pleier ikke å delta i seremonier hos andre, det er ikke bra», osv. Som negativ karakteristikk er *jugu* sterkere enn *ma nyi*. *Jugu* brukes for å karakterisere mennesker negativt, og brukes også svært ofte om ulykkesbringende hendelser som sykdommer, ulykker og lignende. Jeg hørte ofte at den stigmatiserte befolkningsgruppen *gawlon* ble omtalt som «en dårlig/fæl rase» (*si jugu*), fordi de angivelig oppfører seg på en vulgær og skamløs måte. Informanter fortalte meg at *gawlonw* både stjeler og kler av seg offentlig. I kapittel 9 diskuterer jeg bruken av begrepet *jugu* som karakteristikk av lavere rangerte kaster nærmere, blant annet i tilknytning til Patrick McNaughtons drøfting av begrepet *jugu* og status og identitet i Mande (McNaughton 1995).

Moralske kvaliteter oppfattes således både som noe medfødt og som noe man tilegner seg gjennom sosialisering. Kitanerne ser medfødte moralske kvaliteter særlig i sammenheng med tilhørighet til sosial gruppe, men i tillegg regnes riktig oppdragelse (*lamo* eller *mara*) for å være helt nødvendig for utviklingen av personlighet og moral (Cissé 1970: 154). En av de

alvorligste måtene å fornærme folk på er å si at de er dårlig oppdratt. De nære omgivelsene, først og fremst foreldre og eldre søsken, er de viktigste personene i så måte, i tillegg regnes skolen som en viktig arena for oppdragelse.

## **Det gode liv, *here***

Det gode liv kan for kitanerne oppsummeres i begrepet *here*, som betyr fred eller lykke. Når folk møtes, spør de hverandre om de «har fred». *Here* innebærer å være frisk, å ha det godt materielt, at man inngår i et sosialt fellesskap med familie, naboer og andre, og at partene i dette fellesskapet er i harmoni med hverandre. Forholdet til ånde verdenen er også viktig for å ha *here* (Cisse 1970: f.eks. 150).

Å være gift og ha barn er en av de viktigste forutsetningene for å ha et godt liv, både fordi det dekker emosjonelle behov, og fordi det gir respekt. Kitanerne anser ikke ugifte personer som fullt voksne, uansett alder. En informant sa at ugifte menn ikke kan regnes som voksne fordi de ikke har ansvar for noen (jf. Fortes 1962: 271). For kvinner er ekteskap like viktig, fordi kvinner fremfor alt verdsettes som mødre til legitime barn. For å bli gift må man ha både gode, moralske kvaliteter og hell (*garijege*). *Garijege* betyr også avkom og svangerskap, noe som understreker betydningen av å ha barn for å ha et godt liv. Hell regnes generelt som nødvendig for å lykkes i livet, og vektleggingen av dette impliserer at mennesker ikke har full kontroll over eget liv. De delene av livet som påvirkes av hell ligger i Guds hender.

## ***Hadamadenya* og gjensidige forpliktelser**

Det gode liv med *here* er ikke noe som «blir til av seg selv». Et komplekst system av resiprositet i dagligliv og i seremonier skal sikre et samfunn med *here*, gjennom regler for utveksling av arbeid, tjenester, gaver og ulike tegn på respekt og anerkjennelse. Cissé (1970) skriver at det afrikanske samfunnet er kjennetegnet av en «fellesskapelig fornuft (*sens*) av gaver og utveksling», og at dette er uttrykk for en dyp humanisme (Cissé 1970: 336). Slektskapsrelasjoner er aller mest forpliktende, men også relasjoner basert på ekteskap, kaste, klantilhørighet, vennskap, naboskap osv. er viktige. En informant sa til meg at «det er alle disse båndene som utgjør Afrikas storhet!».



*Hadamadenya* («barn av Adam-het») er et viktig begrep i denne sammenhengen. I sin mest generelle betydning henviser dette begrepet til «kraften» som får mennesker til å gjøre gode handlinger. I *Dictionnaire bambara-français* (Bailleul 1996) oversettes *hadamadenya* med menneskets kår, solidaritet, høflighet, sosiale relasjoner. Ideen om fellesskap og gjensidig assistanse er sentralt; en av informantene mine sa at *hadamadenya* er «det som forener oss». Kitanerne refererer svært ofte til *hadamadenya*, i seremonielle sammenhenger sies det for eksempel ofte at det er *hadamadenya* som har fått folk til å møte opp eller å gi en gave. Dette viser at atferdsregler også er moralregler, som Sidibé (1932) skriver fra Kita: «Spørsmål om sed og skikk er, for å si det slik, spørsmål om moral» (Sidibé 1932: 83).

## **Det gode liv er en skjør ting**

Mange faktorer truer det gode liv og representerer en usikkerhet i kitanernes liv. Konflikter med andre mennesker reduserer viljen til gjensidighet og skaper usikkerhet. Andre faktorer som truer *here*, er ulykker, sykdom og død. Slike hendelser tolkes imidlertid ofte som utslag av dårlige relasjoner til medmennesker eller til Gud og ånde verdenen, og gode sosiale relasjoner og overholdelse av normer betraktes derfor som garantister for fred og lykke. På denne bakgrunnen kan mange sosiale handlinger anses som strategier for å skape trygghet i tilværelsen; jo flere og bedre sosiale relasjoner en person har, jo høyere grad av trygghet oppnår hun/han. Dette viser at det ofte ikke er noe klart skille mellom moralske handlinger og pragmatiske handlinger. Susan Reynolds Whytes (1997) begrep om «utrygghetens pragmatikk» (the pragmatics of uncertainty) er relevant i denne sammenhengen. Med utgangspunkt i John Deweys teorier, argumenterer Whyte for at mange menneskelige handlinger kan betraktes som respons på utrygghet i en usikker verden. Samtidig peker hun på forbindelsen mellom pragmatikk og moral. Hun skriver at «Uncertainty and response are linked to broader social and moral concerns that shape and are shaped by them», og at det derfor ikke er noen motsetning mellom pragmatisme på den ene siden, og et fokus på verdier, ideer om person osv. på den andre (Whyte 1997: 3–4). Også Bledsoe (1980) understreker sammenhengen mellom pragmatikk og moral (Bledsoe 1980: f.eks. 11).

## Skam, sanksjoner og sosial kontroll

Kitanerne søker «det gode liv» i samsvar med den lokale moralen. Det å bli oppfattet som en person som ikke oppfyller de moralske kravene i samfunnet, medfører «skam» (*maloya*). Skam er et svært viktig begrep i forbindelse med moral. Uttrykket «NN har ingen skam» er hyppig brukt, og brukes om folk som bryter sosiale normer, ofte i forbindelse med atferd som oppfattes som vulgær, eller annen uærbødig atferd som krancling, ufin språkbruk, motsigelse av en overordnet og lignende. Uttrykket «heller død enn skamfull» illustrerer hvor ille det er å bli betraktet på denne måten (Cissé 1970: 153). *Maloya* betegner også mildere former for skam, som sjenanse og flauhet. Det å oppføre seg behersket og reservert omtales som «å ha mye skam» og regnes som positivt. Som gruppe er fulaniene kjent for dette. Forskere som har studert fulanibefolkninger i andre vestafrikanske samfunn, har også beskrevet viktigheten av skam (f.eks. Riesman 1977, Virtanen 2003). Tea Virtanen, som har studert fulanier i Kamerun, skriver at begrepet fulanihet<sup>6</sup>, som refererer til fulanienes kodeks for ideell, offentlig atferd, henviser til kontrollert og behersket atferd, som er dypt motivert av av skam (Virtanen 2003: 24). Denne beskrivelsen er også dekkende for kitanernes begrep om skam, som, selv om det regnes som et spesielt kjennetegn for fulanier, er svært viktig for alle mennesker i Kita. Som beskrivelsen viser, er skam nær forbundet med kropp.

Et viktig poeng i forbindelse med skam er også at skamfølelse forutsetter den andre – det er ikke mulig å være skamfull alene. Her vil jeg benytte meg av Sartres (1943) perspektiv. Sartre knytter opplevelsen av skam til det å være gjort til objekt for den andres blikk. Han hevder at kroppen symboliserer menneskets objekttilstand, og at påkledning er en måte å skjule dette på (Sartre 1943: 349). Perspektivet kan også belyse det faktum at ideer om skam ofte er relatert til hvordan kroppen brukes. På bakgrunn av Sartres tilnærming anser jeg at studiet av skam er særlig viktig for analysen av relasjoner (kapittel 4 og 5) og av kropp (kapittel 7), og jeg vil derfor komme nærmere inn på ideer om skam i disse kapitlene.

Brudd på sosiale normer og moralregler får konsekvenser. Durkheim hevder at «loven» (sosiale normer og lover) er den ytre manifestasjonen av solidaritet og moral, og at brudd på loven medfører sanksjoner fra samfunnet (Durkheim 1938). Sosiale sanksjoner er en del av grunnlaget for det Durkheim kaller samfunnets «tvingende kraft», trusselen om å bli utsatt

---

<sup>6</sup> «Fulanihet» betegnes som *pulaaku* (Virtanen 2003).

for sanksjoner tvinger folk til å følge sosiale normer. Dette samsvarer med Sidibés (1932) beskrivelser fra Kita, der han skriver at tradisjonen fungerer som skrevne lover, og at tradisjonen er hellig og derfor ikke må fravikes. Han beskriver konkrete sanksjoner som tidligere var knyttet til ulike normbrudd i Kita (Sidibé 1932: 82–83). Straff, f.eks. fysisk avstraffelse eller bøter, er et eksempel på konkrete sanksjoner. Durkheim hevder imidlertid at det han kaller diffuse sanksjoner, er en langt vanligere form for sanksjoner, og nevner som eksempler negativ omtale, latter eller at andre trekker seg unna (Durkheim 1938: 2–3). I Kita sanksjoneres normbrudd nettopp med at de «skyldige» blir snakket stygt om eller blir sosialt isolert. En kommentar jeg ofte hørte var: «Hvis man snur ryggen til tradisjonen – hvem skal man henvende seg til da?» Det underforståtte svaret på dette retoriske spørsmålet er selvfølgelig «ingen». Etter å ha vært en stund i Kita la jeg merke til at en familie i nabolaget sjelden ble besøkt, og jeg spurte noen jeg kjente om hvorfor. De svarte at «de krangler hele tiden, de har ingen skam». Det ble også sagt at denne familien sjelden deltok i seremonier hos andre, og at det derfor var få som ville komme i deres seremonier. Oppfatningen om at medlemmene i denne familien oppførte seg på en skamløs måte, gjorde at familien ble sosialt sanksjonert og isolert. Da to av barna i denne familien ble syke, hadde foreldrene få personer å henvende seg til for å låne penger til medisiner, noe det er svært vanlig at man gjør. Situasjonen illustrerer at det ikke er noe klart skille mellom moralske handlinger og pragmatiske handlinger rettet mot å skaffe trygghet i tilværelsen.

Durkheim hevder at samfunnets tvingende kraft ofte er usynlig for folk som lever i kulturen. Han begrunner dette med at tvangen ikke føles når man lever i samsvar med sosiale normer, men først merkes når man vurderer å bryte eller faktisk bryter dem. Det faktum at samfunnet i slike tilfeller oppleves som en tvingende kraft, beviser ifølge Durkheim at denne kraften alltid påvirker menneskers handlinger, men ofte ubevisst (Durkheim 1938: 2–3). Dette samsvarer med Strauss' påstand om at kulturelle mål kan være både bevisste og ubevisste for aktørene (Strauss 1992: 3).

## Flere moraliteter

I *The Ethnography of moralities* (1997) argumenterer Signe Howell for å bruke begrepet *moralities* i antropologiske studier av moral. Hun mener dette er fruktbart både fordi begrepet (i motsetning til *morals*) kan henvise til både ideer og praksis, og fordi

flertallsformen gir grunnlag for sammenligning av ulike moralsystemer. Fordi flere moralsystemer gjør seg gjeldende i Kita, mener jeg begrepet er nyttig i denne analysen.

Howell spør hvordan man skal tolke det faktum at tilsynelatende ulike moralregler eksisterer innenfor ett og samme sosiale system, og mener dette kan ha to årsaker: For det første at et enkelt moralsk univers ofte rommer motstridende verdier, for det andre at ulike moralske ordener ofte møtes i et samfunn (Howell 1997: 4–5). Dette stemmer også overens med Barths perspektiv på kompleksitet i samfunn (Barth 1993). Begge deler er tilfellet i Kita. Som eksempel på motstridende ideer om moral vil jeg nevne at aggressivitet/pågåenhet<sup>7</sup>, som ofte regnes som «dårlig» fordi det strider mot idealet om selvkontroll og tilbakeholdenhet, kan være en positiv karakteristikk av menn dersom det for eksempel assosieres med kriging i det godes tjeneste (som tidligere var en prestisjefylt aktivitet for *horon*-menn [Camara 1992: 68]). Overlegenhet og beskjenhet er verdier som kan synes motstridende, men begge kan være gjenstand for beundring, avhengig av situasjonen og av personens sosiale tilhørighet. Mange normer er altså relative til sosial gruppe, og like handlinger vurderes i mange tilfeller ulikt, avhengig av hvem som utfører dem. Dette kan relateres til rollefordeling mellom ulike grupper, og til ideen om symbiose. En annen form for moralsk pluralitet kan relateres til innflytelse fra ulike moralske ordener som eksisterer i Kita: Som nevnt i kapittel 1 mener jeg at det er hensiktsmessig for analytiske formål å skille mellom tradisjon (*laada*), religion (*dina*) og moderne, vestlig ideologi (*civilisation*, *democracie*) som overordnede moraliteter som danner grunnlag for og legitimerer hver sine normer, selv om det ofte er vanskelig å skille mellom disse i praksis (Cissé [1970] skiller også mellom disse). Disse moralske ordenene fungerer delvis som integrerte i hverandre, delvis som konkurrerende ideologier. Tilslutning til ideologi er ofte situasjonelt betinget; både enkeltindivider og Kita-samfunnet som helhet definerer seg situasjonelt som tilhørende en av disse ideologiene, avhengig av hva som fremstår som meningsfylt og hensiktsmessig i den gitte situasjonen. For eksempel er Touunkaraenes ofringer til Kitafjellets ånder tradisjonelle ritualer, ramadan og tabaski er religiøse fester, mens nyttårsaften og nasjonaldagen er moderne feiringer.

---

<sup>7</sup> Betegnes som *kalan*, som betyr varm, eller *farin*, som kan bety både modig o.l. og brutal o.l.

## Tradisjonell moral og sosialitet: respekt, deltakelse og glede

### Respekt

Respekt (*bonya*) er et grunnleggende element i Kita-moralen. Det finnes mange former for respekt: Man skal respektere tradisjonen, respektere seg selv og respektere sine medmennesker.

Respekt for tradisjonen innebærer å overholde sosiale normer for ikke å vekke medmenneskers, forfedres og ånders vrede. Å «respektere seg selv» (*i yere bonya*) betyr å oppføre seg med verdighet, kle seg pent og vaske seg hver dag. Respekt for andre er like viktig. Ulike relasjoner kjennetegnes av ulike former for respekt; likeverdige relasjoner er preget av gjensidig respekt, mens ulikeverdige relasjoner kjennetegnes av at den underordnede parten viser respekt for den overordnede.<sup>8</sup> Det å hilse, gå på besøk og gi gaver ved bestemte anledninger, er de mest grunnleggende uttrykkene for respekt. Respekt er aller viktigst i hierarkiske relasjoner, i slike relasjoner er det å adlyde, og tre i bakgrunnen av, en overordnet det mest sentrale. Kroppslige uttrykk for respekt, som for eksempel å holde fysisk avstand og å senke blikket, er også en del av hierarkiske relasjoner. I kapittel 7 vil jeg beskrive nærmere hvordan respekt uttrykkes gjennom kropp og estetikk.

Det er «objektive» kriterier for hvem som skal vises mest respekt. Dersom en konflikt mellom to ulikeverdige parter er gjenstand for mekling fra en tredje part, er det for eksempel vanlig at den overordnede offentlig gis rett (*jo*). På tomannshånd kan mekleren likevel gi den underordnede rett, og han kan kritisere den overordnede når andre ikke hører det. Likevel må den underordnede ofte be om unnskyldning som tegn på respekt. Dette tyder på at respekt ofte i større grad er knyttet til sosial posisjon enn til atferd.

### Deltakelse

Regelen om deltakelse i fellesskapet er dypt rotfestet i det tradisjonelle samfunnet, og understrekes av de innfødte forfatterne Cissé (1970) og Sidibé (1932). Deltakelse er et

---

<sup>8</sup> Enkelte relasjoner karakteriseres også av såkalt mangel på respekt; disse kan karakteriseres som «joking relationships». Dette gjelder særlig relasjoner mellom besteforeldre og barnebarn, mellom ektemenn og hustruens yngre søsken og hustruer og ektemannens yngre søsken (*nimogoya*), mellom kryssøskenbarn (*kalemeya*), og mellom personer som tilhører klaner med «joking relations» (*sanakunya*).

grunnleggende tegn på sosialitet, og alle må delta i fellesskapet og bidra med ulike ytelser. Deltakelse er et uttrykk for *hadamadenya*, fellesskap og gjensidighet.

En viktig måte å bidra til fellesskapet på, er gjennom arbeid. Arbeid opphøyes som moralsk verdi, og folk som ikke arbeider, snakkes det ofte dårlig om. Derfor er det viktig for kitanerne å vise omgivelsene at de arbeider, eller å gi andre tegn på at man deltar og yter noe til fellesskapet. Å stå opp tidlig gir anerkjennelse, det signaliserer at man skal yte. Slit og slitenhet (*segen*) forbindes også med at man bidrar til fellesskapet, og gir moralsk status. Jeg opplevde ofte at folk sa de var slitne fordi de hadde hatt så mye å gjøre, og at dette ga anerkjennelse fra omgivelsene. Noen ganger er det å nok å ytre at man synes slit er «bra». Jeg overhørte en samtale mellom to menn der den ene sa at «det er slit som fører frem», og den andre nikket anerkjennende. Pågangsmot/energi (*dusu*) er generelt en egenskap som er høyt verdsatt, mens latskap (*kolon*) blir sterkt fordømt. Arbeidsdelingen og den gjensidige avhengigheten gjør at latskap er en trussel.

Hilsing, besøk og deltakelse i seremonier er andre uttrykk for deltakelse i fellesskapet. Hilsing er grunnleggende; en vanlig årsak til krangel er at noen påstår at andre ikke hilser. Jevnlige høflighetsvisitter til slektninger og venner er også en del av plikten til deltakelse. I løpet av tiden jeg var på feltarbeid, fikk jeg mange besøk som jeg vil karakterisere som rene høflighetsvisitter, det vil si besøk som kun er motivert av plikten til å være høflig. Slike høflighetsvisitter er som regel svært raskt overstått: Folk kommer, hilser, man forteller hverandre at alt står bra til, deretter tar gjesten farvel med ordene «det var bare for å hilse på». Det å møte opp og gi materielle bidrag til seremonier hos mennesker man har relasjoner til, er enda viktigere. Hvis noen uteblir fra slike anledninger, oppstår det ofte rykter om uvennskap, og folk fortalte meg at de følte skam dersom forventete gjester unnlot å komme.

Mennesker som ofte deltar i sosiale sammenkomster, blir satt pris på, og man sier om dem at «hun/han liker folk» (*a be mogo fe*). I mange sammenhenger kreves det mer enn fysisk tilstedeværelse for å oppfattes som sosial. Det er også viktig å ha oppmerksomheten rettet mot de andre som er til stede. Personer som i samvær med andre virker mentalt fraværende, blir ofte irettesatt. Jeg opplevde dette mange ganger, f.eks. dersom noen holdt hånden under haken og så ut i luften mens de var sammen med andre. Utrope «Slutt med det der!» var en vanlig måte å irettesette folk på i slike sammenhenger, og protesten ble alltid tatt til følge. En gang jeg fikk denne beskjeden, spurte jeg hvorfor man ikke kunne sitte slik, og Bintou svarte

at «det ser ut som om du tenker». Jeg spurte hva som var galt med det, og hun svarte at «du må tenke på oss». Jeg tolker dette som et krav om at man skal være til stede i fellesskapet *på en engasjert måte*, og at dette oppfattes som et tegn på respekt for dem man er sammen med. Durkheim skriver følgende om sammenhengen mellom moral og deltakelse:

Social solidarity is an entirely moral phenomenon. The more solidarity there is among members of a society, the more they maintain various relations, whether it be one with another, or with the group collectively. For if they seldom came together, they would depend on one another in a tenuous and fitful way. (Durkheim 1938: Preface 37–38)

Deltakelse er likevel tvetydig. Det å være sammen med andre innebærer også en risiko for å bli innblandet i uoverensstemmelser (*kele*) eller rivaliseringer, og å bli kritisert. Jeg hørte ofte folk gi uttrykk for at man derfor ikke bør være sammen med andre uten å ha en grunn til det. Mange mennesker, særlig menn, fortalte meg at de aldri gikk andre steder enn det som var nødvendig. Issa fortalte meg for eksempel at han aldri gikk andre steder enn til arbeidet, til moskeen og til sitt *grain*, og Sira utbrøt at «selv om man lukker alle vinduer og låser seg inne i huset sitt, vil man bli kritisert!». Hopkins fikk tilsvarende uttalelser fra informanter under feltarbeidet sitt i Kita på slutten av sekstitallet (Hopkins 1972: 195).

### Å vise glede

Plikten til å vise glede og tilfredshet er en annen side av den kitanske sosialiteten. Generelt blir personer som ser glade ut, smiler, ler og spøker, sett på som «bra», og godt humør (*nison diya*) blir ofte bemerket. Spøk (*tulonke*, som også betyr lek) er viktig i bestemte situasjoner og relasjoner, og det forventes at man besvarer spøk med spøk – å unnlate å besvare en spøk er «dårlig». Det mest vanlige er spøk mellom *sanakun* («joking relationships» mellom klaner, se kapittel 4). Smilene og latteren har en åpenbar solidaritetsskapende funksjon. Peter Berger skriver:

(. . .) the smile and laughter plays a crucial role in early socialization. They continue to play an important role in adult social relations, typically signaling friendliness, relaxation, solidarity. More specifically, the evocation of comic laughter is a common means by which individuals seek acceptance by others. (. . .) Humour functions sociopositively by enhancing group cohesion. The formula here goes something like this: Those who laugh together, belong together. (Berger 1997: 57)

Det er lett å kjenne igjen den ubehagelige følelsen av å være utenfor i en forsamling der man er den eneste som ikke ler. Spøk omtales også som det motsatte av krancling (*kele*), og ofte

fremstiller kitanerne det som om man må velge mellom disse to alternativene når man er sammen med andre. Som Siaka uttrykte det en gang: «Det er bedre å spøke enn å krangle». Spøk omtales også ofte som et alternativ til tenkning, som kan være problemskapende. Ramata sa for eksempel at «vi må være sammen og spøke, ikke være alene og tenke (*miri*). Hun la til at tenkning er forferdelig (*jugu*).

### Grupperelative normer

I motsetning til religion og vestlig ideologi, som kitanerne oppfatter som universalistiske ideologier, har tradisjonen normer som er relative til sosial gruppe. Mens alle kitanere forventes ikke å stjele, ikke være konfliktskapende, delta i sosialt liv og praktisere religionen sin, er andre normer relative til kjønn, kaste, alder, «hudfarge» m.m. Kitanerne ga ofte uttrykk for at de mente det var viktig å oppføre seg i samsvar med ens sosiale tilhørighet. De som tilhører samme gruppe eller kategori, anses for å ha felles kvaliteter, og disse kvalitetene regnes ofte også som årsaken til atferden. Mennesker som tilhører kategorien *jon* («slave»), er for eksempel skamløse; dette fikk jeg høre gang på gang. Det eksisterer mange slike stereotypiske forestillinger knyttet til ulike kategorier av mennesker.

Kitanerne ga uttrykk for en idé om at atferd og tilhørighet ikke bare henger årsaksmessig sammen, men at det også *bør* være samsvar her. En person blir ikke verdsatt for å gjøre høyt verdsatte ting, hvis dette ikke overensstemmer med personens sosiale tilhørighet. For eksempel blir kvinner ofte kritisert hvis de arbeider utenfor hjemmet, selv om arbeidet de utfører, betraktes som særdeles viktig, og menn ville bli beundret for å gjøre det samme arbeidet. Man kan heller ikke la være å gjøre ting som blir vurdert som lavere/dårlig, hvis ens sosiale tilhørighet tilsier det. *Jonw* oppfattes å ha så lite skam eller sjenanse at de egner seg spesielt godt til å drive seksuell opplæring, og jeg ble fortalt at dersom en *jon* nekter å gjøre arbeid som assosieres med *jonw*, er det et tegn på at hun eller han forsøker å heve seg over tradisjonen, noe som fordømmes sterkt. Toumani forklarte at det er både umoralsk og farlig å forsøke dette, man risikerer å miste rettighetene sine som slave, samtidig som man ikke får rettigheter knyttet til noen annen kategori. Man blir ingenting, og selv om slavene står lavest i det moralske hierarkiet, er det derfor bedre å være slave enn å være «bastard». Cissé skriver at det regnes som viktig at personligheten «går i samme retning som» familien vedkommende er født inn i, og at dette kvalifiserer til betegnelsen *yewewolo* (direkte oversatt: «selv-føde»), som også betyr legitimt barn, innfødt og *horon* (Cissé: 1970: 152).



Dette betyr at kontinuitet fremheves som en verdi i seg selv, en moralsk verdi. Cissé kaller dette for «en idé om opphavsmessig autentisitet» (Cissé 1970: 152). Det å komme fra en familie som har hatt samme tilhørighet med hensyn til for eksempel kaste, yrke (også ikke-arvelige yrker) eller sted langt tilbake i tid, fremheves som positivt. I lovprisninger trekker grioter alltid frem denne typen kontinuitet dersom det er mulig. I en seremoni jeg var til stede i, sa en griot om en mann: «NN spiller trommer. Det gjorde faren hans også, og farfaren!» Trommespill er i seg selv ingen grunn til beundring i denne sammenhengen, men trofasthet mot opphavet er bra i seg selv. Sekou, som er griot, sa: «Jeg er griot fordi faren min var griot. Hvis faren min hadde vært tyv, ville jeg også ha vært tyv. Hvis faren min hadde vært tyv og fått meg til sønn, ville det ha vært et bevis på at han gjorde arbeidet som tyv på en god måte. Hvis jeg gjorde tyvarbeidet på samme måte som faren min, ville jeg aldri bli stoppet av politiet. Hadde jeg derimot stjålet på en annen måte enn faren min, ville jeg ha blitt arrestert med en gang.» Tyveri er utvilsomt ansett som galt, men jeg tror Sekou valgte dette som eksempel nettopp for å illustrere hvor viktig det er å være trofast mot opphavet sitt.

Likevel erfarte jeg at det var en del ambivalens blant kitanere i forhold til idealet om kulturell renhet. For eksempel var mange kastefolk i mange situasjoner uenige i at de ikke burde ha moderne arbeid (mens de kunne mene noe annet i en annen situasjon). Det var også mange kvinner som var svært uenige i at «en god kvinne» kun skal være husmor og alltid adlyde mannen sin. Måter å løse dette på, kan være å nytolke normer. I kapittel 9 kommer jeg mer inn på dette.

## Religion

Religion regnes av kitanerne som en grunnleggende kilde til moral, og svært viktig for legitimering av handlinger. Det å bekjenne seg til og praktisere en religion er nødvendig for å bli regnet som en moralsk person. Ramata sa en gang til meg at «det finnes mennesker som ikke er verken muslimer eller kristne eller tilhører noen annen religion. Er det bra?» Stemmen hennes var full av indignasjon. En uttalelse fra en kvinne i nabolaget mitt illustrerer hvordan kitanerne forestiller seg at religiøs tro og praksis påvirker mennesker moralsk. Kvinnen klaget stadig over at hun ble dårlig behandlet av svigermoren sin. Da jeg traff henne igjen tre år senere, kunne hun fortelle at svigermoren hadde sluttet å være ond

mot henne etter å ha foretatt en pilegrimsreise til Mekka. Sammenhengen mellom pilegrimsreisen og endringen i atferd fremsto som soleklar i denne uttalelsen.

Mange grunnleggende moralregler begrunnes i religion, dette gjelder allmenne normer som at man ikke skal lyve, ikke stjele, dele med folk som trenger det, osv. I seremonielle lovprisinger bemerkes det ofte at folk er praktiserende religiøse. I en begravelse jeg var tilstede i, ble det for eksempel sagt om den avdøde at «han gikk til moskeen for å be hver dag. Han var en sann muslim». Moralsk oppbyggelige anekdoter ropes ut fra moskeen hver fredag. Her er det eksempler fra virkeligheten om løgn, bedrageri, utroskap og andre synder, hvor det kommer frem hvor dårlig det går med folk som begår slike ugjerninger, og hvor bra det går med dem som ikke synder.

Religiøse ledere har høy sosial prestisje og anerkjennes for kunnskaper om moral og menneskelige forhold, og brukes derfor ofte som rådgivere i situasjoner der folk må foreta moralske valg. Der «det gode liv» er truet, typisk i forbindelse med uoverensstemmelser mellom nærstående, tilkaller man ofte religiøse ledere for å veilede partene. Kona til Issa, som er kjent som en lærd muslim, fortalte at mannen ofte ble tilkalt for å mekle i konflikter «fordi han har mye kunnskap om religion og toleranse». Sekou, en middelaldrende mann som bor sammen med sin eldre bror, sa han ønsker å flytte ut med kone og barn og etablere et eget hushold. Han sa til meg at for å unngå at dette skal skape konflikt mellom ham selv og broren, vil han tilkalle grioter for å snakke, men hvis broren ikke godtar det, vil han tilkalle marabouter (*moriw*). Han la altså til grunn at en marabout har større moralsk autoritet.

## Sivilisasjon

Begrepet sivilisasjon brukes om kulturelle impulser fra Vesten, og refererer til vestlig levemåte, kunnskap og moralske ideer. Det hentyder til noe positivt og overlegent og er sterkt moralsk ladet. Jeg hørte mange ganger at folk omtalte hverandre som lite/mye siviliserte. Kitanerne etterstreber mange ting som assosieres med sivilisasjon, særlig gjelder dette vestlig skolegang, og moderne arbeid (jf. Hopkins 1972: 205). Materielt utstyr fra Vesten er også viktig. Begrepet om sivilisasjon refererer også til urbanitet. Som ideologi er sivilisasjon ikke bare annerledes, men står ofte i direkte motsetning til den lokale tradisjonen. En slik oppfatning er observert i mange andre afrikanske samfunn (se f.eks.

Talle 2002, eller Moran 1990: 56–60). Kita-forfatterne Cissé (1970) og Sidibé (1932) fremhever utviklingen fra kollektivismen til individualisme som det viktigste utslaget av sivilisasjon. Større fokus på enkeltindividers rettigheter og frigjøring av unge mennesker og kvinner nevnes som en konsekvens av denne utviklingen (Sidibé 1932: 85, Cissé 1970: 265–266). I dag omtales for eksempel kamp mot tradisjonelle praksiser som tvangsgifte og kvinnelig omskjæring en del av Kitas utvikling mot sivilisasjon.

Men vestlig innflytelse ses ikke på som bare positivt i forhold til moral. Både Sidibé og Cissé hevder at generell normoppløsning er en negativ konsekvens (Sidibé 1932: 80–81, Cissé 1970: 266, 332). Cissé skriver: «Oppdragelsens harmoni undergraves av promiskuitet, umodne ekteskap, splittelse av familier, bortfall av tradisjonelle forbud sammen med fravær av nye, gyldige modeller, og tilbakegang for 'de eldres lov'» (Cissé 1970: 334). Her fokuseres det på at det tradisjonelle samfunnet var preget av god moral. En tilsvarende oppfatning kommer frem i en uttalelse fra Modibo Keita<sup>9</sup> i forbindelse med valg av navn til den moderne republikken Mali.<sup>10</sup> «Ved å gi den unge republikken navnet *Mali* har vi gitt historien et løfte om å gjenoppbygge de moralske verdiene som skapte Afrikas storhet» (Konaré 2001: 32). Tradisjonelle verdier fremstilles her som moralsk høyverdige.

Gjennom forskjellige uttalelser, som ofte var innbyrdes motstridende, ga informantene mine uttrykk for at de betraktet endringer knyttet til de hvites ankomst som noe tvetydig, slik de lokale forfatterne gjør. Jeg opplevde imidlertid at dette oftere ble fremstilt som noe positivt og ønskelig enn som noe negativt.

## En allestedsnærværende moral

Moralske forestillinger og vurderinger er allestedsnærværende i Kita. Noe av det jeg la mest merke til den første tiden i byen, var at moralske vurderinger av mennesker og handlinger inngikk i nesten enhver samtale. Vurderingene blir vanligvis konstatert gjennom at alle slags handlinger – også helt trivielle – kommenteres med enten «det er bra» (*a ka nyi*) eller «det er ikke bra» (*a ma nyi*). Vanlige kommentarer fra dagliglivet i Kita er for eksempel «De

---

<sup>9</sup> Malis første president etter uavhengigheten i 1960.

<sup>10</sup> Som nevnt i kapittel 2 er republikken oppkalt etter Mali-riket.

krangler ofte, det er ikke bra», eller «Hun står opp sent, det er ikke bra». Ingen etterlyser noen begrunnelse for disse uttalelsene, som implisitte henvisninger til moralske verdier som alle kjenner til. De blir også bare unntaksvis begrunnet. Moral er ikke en isolert sfære; alle handlinger har et moralsk aspekt. Et slikt perspektiv er i tråd med Deweys definisjon av moral (Dewey 1998: 321). I seremonielle sammenhenger i Kita er fokuset på samfunnets moralske verdier enda tydeligere enn i dagliglivet, og de utdypes mer (dette kommer jeg nærmere inn på i kapittel 7).

\* \* \*

Ideer om den moralske person og det gode liv danner grunnlag for målsettinger og ønsker for befolkningen i Kita, og har eller kan ha motiverende kraft. Ideene springer ut av og legitimeres i tradisjon, religion og moderne vestlig ideologi; disse verdisystemene er delvis integrert i hverandre, og delvis uavhengige av hverandre. I noen tilfeller kan de også sies å representere konkurrerende ideologier.

## Kapittel 4 Differensiering og identitet: likhet, forskjell og hierarki

Menneskene i Kita forholder seg til hverandre på grunnlag av hvordan deres relative sosiale posisjoner defineres og rangeres i den samfunnsmessige konteksten de inngår i, med utgangspunkt i statuser basert på tilhørighet til sosial gruppe eller kategori eller individuelle statuser. Samfunnet er, som tidligere beskrevet, preget av en høy grad av sosial og kulturell kompleksitet, der befolkningen anser seg som tilhørende ulike klaner (patronymkategorier), etniske kategorier, religiøse kategorier og kaster. Et nyere kriterium for klassifikasjon er dikotomien «svart» (*farafin*) – «hvit» (*tubabu*). I tillegg er kjønn og alder, som jeg beskriver nærmere i neste kapittel, viktige kriterier for differensiering. I dette kapittelet redegjør jeg for hvilke samfunnsmessige rettigheter og plikter som er assosiert med de ulike kategoriene og gruppene, og drøfter i hvilken grad tilhørighet til gruppene og kategoriene er viktige for folks identitet. Jeg undersøker også hvilke av de nevnte formene for forskjellighet som rangeres og ikke rangeres hierarkisk, og hvordan dette begrunnes.

I antropologisk teori er det vanlig å skille mellom sosial gruppe og sosial kategori. I *Macmillan Dictionary of Anthropology* (Seymour-Smith 1986) defineres sosial kategori som en observatørs konstruksjon, basert på klassifisering av personer etter kriterier som observatøren har definert, mens en gruppe kjennetegnes av en felles identitet eller gruppebevissthet, og av samhandling mellom gruppemedlemmene. Alle differensieringskriteriene nevnt over kan danne grunnlag for både grupper og kategorier avhengig av konteksten de inngår i, og jeg betegner dem som gruppe eller kategori i henhold til dette.

Mennesker med tilhørighet til samme gruppe og kategori anses for å ha lik status, slik E.E. Evans-Pritchard (1940) skriver i sin monografi om nuerne: «(. . .) the status of its [gruppens] members, when acting as such towards one another and to outsiders, is undifferentiated» (Evans-Pritchard 1940: 4). Mennesker med tilhørighet til samme gruppe eller kategori anses også for å ha felles egenskaper og kvaliteter. Det er varierende hvor stor del de «grupperrelative egenskapene» utgjør av den totale personligheten i Kita; for eksempel anses

kastetilhørighet for å bestemme mange egenskaper, mens dette i mindre grad er tilfellet for etnisk tilhørighet eller klantilhørighet. Folk har tilhørighet til flere kategorier, og hvilken tilhørighet (eller hvilke tilhørigheter) som er relevant, er avhengig av situasjon. I den private sfæren er også statuser som slektning, venn og nabo utgangspunkt for ytelser og motytelser. Slektskapsrelasjoner tar jeg for meg i kapittel 6.

Statuser basert på tilhørighet til sosial kategori eller gruppe har varierende organisatorisk relevans. Kastetilhørighet er for eksempel et viktig organisatorisk prinsipp, mens etnisk tilhørighet har liten organisatorisk relevans. Statusene er som nevnt også forskjellige med hensyn til om de rangeres hierarkisk eller ikke, og med hensyn til fleksibilitet, det vil si i hvilken grad de kan manipuleres med. Også statuser som betegnes som tilskrevne, kan være gjenstand for manipulasjon. Disse temaene har vært mye diskutert i nyere antropologisk litteratur fra Vest-Afrika, særlig på 1990-tallet (Wright 1989, Conrad & Frank 1995, La Violette 1995, Tamari 1991, Amselle 1990). I denne perioden ble det ført en debatt om i hvilken grad vestafrikanske sosiale strukturer og identiteter er fleksible, og om forholdet mellom differensiering og hierarki. For eksempel hevder Jean-Loup Amselle at dagens etniske grupper i Vest-Afrika er et produkt av kolonialismen, og at etnisk tilhørighet i Vest-Afrika tidligere var fleksibel (Amselle 1990). Flere av forfatterne i *Status and Identity in West-Africa* (Conrad & Frank 1995) fører en lignende argumentasjon, men disse fokuserer først og fremst på kastetilhørighet. Her blir det blant annet hevdet at kastetilhørighet i Vest-Afrika er langt mer flertydig og dynamisk enn det som har fremkommet av tidligere beskrivelser (Conrad & Frank 1995: 11). I drøftingen av differensiering, identitet og hierarki i Kita tar jeg utgangspunkt i disse debattene.

Etter min mening er det også relevant å trekke inn en tidligere antropologisk debatt om kaster og lagdeling. I en artikkel om kaster i India tar Louis Dumont (1967) opp denne problematikken og argumenterer for at det indiske kastesystemet ikke kan forstås som et sosialt lagdelingssystem. Han hevder at lagdeling er et etnosentrisk begrep som springer ut av en vestlig, individualistisk ideologi, og som dermed ikke kan overføres til det indiske samfunnet. Dumont mener at kastesystemet i India er et produkt av en særegen hinduistisk, hierarkisk tenkemåte, der helheten (samfunnet), ikke individene, er målet. Han argumenterer for at denne holistiske tenkemåten representerer *en omsluttende verdi* i det indiske samfunnet, det vil si en verdi som omslutter og er overordnet andre samfunnsmessige verdier. Gerald D. Berreman (1975) kritiserer Dumonts perspektiv, og hevder at

kastesystemet er basert på mange av de samme prinsippene som andre former for sosial lagdeling. Han hevder at alle former for sosial lagdeling har viktige fellestrekk, og nevner ulikheter i trygghet, frihet, makt og prestisje som noen av de viktigste. Han peker også på at ideer om besudling ofte er forbundet med andre former for sosial lagdeling enn kaste, selv om disse ofte ikke er uttalte, slik de er i India (Berreman 1975: 179). På bakgrunn av dette mener Berreman at kastebegrepet kan og bør brukes komparativt.

Slik jeg ser det, er begge disse perspektivene relevante for analysen av differensiering i Kita. Jeg mener at Dumonts fremstilling av den indiske, holistiske tenkemåten ligner betoningen av symbiose i Mandes mytologi. Informantene mine brukte ofte en lignende argumentasjon når de snakket om fordelingen av samfunnsmessige rettigheter og plikter, og understreket sterkt hvordan de ulike gruppernes bidrag skal bidra til at samfunnet fungerer godt. Jeg tror også at et komparativt perspektiv er nyttig i analysen av ulike former for sosial differensiering i Kita, fordi jeg mener materialet mitt viser at ulike hierarkiske relasjoner har viktige likhetstrekk. I denne sammenhengen kan Berremans perspektiv være et nyttig utgangspunkt.

Med hensyn til differensiering mener jeg at sosiale relasjoner i Kita deles inn i tre hovedtyper: relasjoner der partene er like og likeverdige, relasjoner der de er forskjellige uten at man tar stilling til spørsmålet om hierarki, og relasjoner der de er ulike og ulikeverdige. Lokale ideer om likhet, ulikhet og hierarki ligger til grunn for hvordan relasjonene defineres, og etter min mening kan disse ideene relateres til bytteforhold og til lokale forestillinger om natur og kultur. Jeg drøfter dette samlet i kapittel 5.

## **Likemenn og -kvinner: søsken, «alderskamerater» og venner**

Kitanerne begrunner likeverd mellom mennesker med at de er *like*, basert på forskjellige kriterier. Felles opphav med hensyn til slekt eller sted og likhet i alder er de viktigste. Mennesker med felles opphav kalles søsken (*balimaw*). (Grupper og kategorier basert på slekt, sted og alder er segmentære, det vil si at de splittes og forenes på ulike nivåer, avhengig av situasjonen. Grupper som er splittet på et lavt nivå, forenes på et høyere nivå,

noe som skaper relative tilhørigheter og identiteter. Denne typen segmentære identiteter i nuersamfunnet er beskrevet av Evans-Pritchard (1940).

I Kita regnes likeverdige personer som to eller flere «av samme» (jf. Evans-Pritchards begrep om uddifferensiert status). Bruken av ordet *kelen*, som betyr én, lik eller samme, illustrerer dette. Dette brukes ofte om mennesker som regnes som like og likeverdige. Ramata sa for eksempel at etter hennes mening var det ingen forskjell mellom mennesker med ulike etniske tilhørigheter i Kita. Hun sa: «Er vi ikke alle afrikanere? Vi er alle like (*an be ye kelen ye*).» Denne uttalelsen kan forstås i lys av Paul Riesmans begrep om «sameness»: I en studie av fulanier i Burkina Faso skriver Riesman (1992) at det eksisterer en idé om «sameness» i forhold til andre personer som har samme slektskapsposisjon eller hierarkiske posisjon (Riesman 1992: 194). Jeg tolket Ramatas uttalelse som at hun anså afrikanere med alle etniske tilhørigheter som både likeverdige og like. De etniske gruppene rangeres ikke hierarkisk, og betraktes derfor også som like. Hun mente for eksempel ikke at mennesker fra ulike kaster er like, selv om også alle disse er afrikanere.

*Fila*, som betyr to eller par, er et annet sentralt begrep i forbindelse med likhet. Flere betegnelser for mennesker som er like og likeverdige, er avledninger av dette ordet: Tvilling heter *filani*; «alderskamerat», dvs. person fra samme generasjon eller skoleklasse, heter *filan* (Hopkins 1971: 104). Nær venn kalles også noen ganger for *filan*.

Tvillinger regnes på mange måter som én person og bør behandles likt. I familien har de samme hierarkiske posisjon, i motsetning til andre søsken, som er over- og underordnet hverandre på bakgrunn av alder. Dersom man gir noe til den ene av et tvillingpar, bør man gi det samme til den andre. Tvillingpar med to jenter heter som regel Hadama og Hawa (Adam og Eva), mens guttepar heter Fusseyini og Lassana. En mann som gifter seg med en kvinne som har en tvillingsøster, sies å være gift med begge to. Begge kvinnene undertegner ekteskapskontrakten, begge er kledd som brud i bryllupet, og begge er med på bryllupsbildet. Det er først når bryllupsnatten innledes, at tvillingsøsteren trekker seg tilbake. Mannen er forpliktet til å bidra til å forsørge hustruens tvillingsøster hele livet. Når mannlige tvillinger gifter seg, markeres likheten mellom tvillingene ofte med at man arrangerer parallelle bryllup.

«Søskenkap», *balimaya*, er den vanligste typen av egalitære relasjoner. *Balima* er søsken i utvidet forstand, og refererer først og fremst til slektninger av samme generasjon (bortsett fra



biologiske søsken, som betegnes som eldre bror, yngre søster osv.) og til medlemmer av samme klan. Situasjonelt kan også andre mennesker være *balimaw*; alle relasjoner som ikke er hierarkiske, og der partene har noe felles, som for eksempel stedstilhørighet, kan omtales med denne betegnelsen (Jansen 1996). *Balima* er en segmentær og situasjonell identitet, jamfør beskrivelsen ovenfor.

Likeverdige relasjoner er preget av utveksling av likeverdige goder (se kapittel 8) og av avslappethet (*lafiya*) og spøking (*tulonke*) (se kapittel 6 og 7).

## Å gjøre seg like

Noen kriterier danner grunnlag for likeverdighet selv om de ikke har opphav i felles gruppetilhørighet. Dette innebærer at mennesker som ikke er like i utgangspunktet, på forskjellige måter kan *gjøres* like. Dette er vanligst i forbindelse med venner. Venner er ikke like i utgangspunktet, men blir like i kraft av å være venner. De uttrykker likhet utad ved å gjøre seg utseendemessig like, ved hjelp av klær, smykker, frisyre osv. Gunnvor Berge (2000) har studert tuaregsamfunn i Nord-Mali, som har en hierarkisk, sosial struktur. Med utgangspunkt i Riesmans studie av fulanier skriver hun at likeverdige personer forventes å uttrykke «sameness» (Berge 2000: 187). Slik er det også i Kita. I seremonier er det vanlig at «søstre», venninner og kvinner som er medlem av samme klubb (*ton*), gjør seg like ved å iføre seg «uniform» (*uniformo*). Uniform er ensartet klesdrakt, og gjerne også like sko og smykker. I slike sammenhenger kan kvinnene også fungere som korporative grupper; de gir gjerne felles gave, holder felles tale osv.

En annen måte å gjøre personer like på, er navneoppkalling. Fornavnet (*togo*) uttrykker noe av kitanernes personlige essens (Bird & Kendall 1980: 14–15, Camara 1992: 206, Charry 2000: 55). Ved å gi noen en annens navn, gir man henne/ham derfor også noe av denne personens essens. Personer med samme fornavn er hverandres *togoma* (direkte oversatt: «som har fornavn»). Det eksisterer mange sosiale normer forbundet med oppkalling.

Oppkalling etter besteforeldre er svært vanlig; en manns første guttebarnebarn får som regel hans navn. Hvis gutten er sønn av eldste sønn, skal han også i prinsippet overta farfarens posisjon når faren dør, noe som understreker identifikasjonen mellom gutten og farfaren. Det er også vanlig å kalle barn opp etter andre slektninger, venner eller andre som er viktige for barnets foreldre (også historiske personer). Omgivelsene behandler den oppkalte i noen

henseender som den hun/han er oppkalt etter. En av jentene i nabofamilien min var oppkalt etter bestemoren sin (moren til fedrene i familien, som var død). Dette ble ofte understreket; hun ble noen ganger kalt «vår mor» og ble mildere behandlet enn de andre jentene i familien. En av fetterne hennes sa en gang til meg at «dette er min bestemor. Ingen får lov til å skjelle henne ut eller slå henne. Jeg skal passe på at hun ikke lider». Personer som ikke er oppkalt, men tilfeldigvis har samme fornavn, er også hverandres *togoma*. Det å ha samme navn skaper ofte en følelse av likhet og fellesskap mellom dem det gjelder. Navnet er altså en viktig del av menneskers identitet, og er med på å danne grunnlaget for deres relasjoner til andre.

Berge (2000) skriver at i tillegg til at de forventes å *uttrykke* «sameness», forventes likeverdige personer også å *føle* «sameness» (Berge 2000: 187). I Kita gjøres dette ofte gjennom verbale ytringer. Mellom venner i Kita sier man for eksempel at «mitt barn er ditt barn», «min venn er din venn», osv. Dette er ikke bare noe man sier, venners barn og venners venner behandles i noen grad som egne barn og egne venner. Hvis man gir bort en gave, blir man ofte også takket av mottakerens venner og slektninger, med ordene «når du gir en gave til NN, er det som om du gir den til meg også». Følelser er også noe som deles; «Hvis du er lei deg, blir jeg også lei meg» er en vanlig kommentar blant venner. Personer som regnes som like, kan også representere hverandre i noen sammenhenger (dette kan ses som et uttrykk for deres udifferensierte status). Sekou sa til meg at søsteren hans kan sove sammen med kona hans når hun er på besøk, fordi kona også er søsterens kone. En gang jeg deltok i en seremoni på grunn av en relasjon til brudgommen, sa Bintou at «i dag er du mann». Jeg ble altså på en måte betraktet som identisk med brudgommen, som jeg var kommet for å feire.

Dette viser at likeverd for kitanerne har med *likhet* å gjøre, og at like og likeverdige personer er funksjonelt ekvivalente. Personene er eksplisitt likeverdige, det er likeverdet mellom dem som er relevant.

## Forskjellighet som ikke rangeres hierarkisk: klan, etnisk og religiøs tilhørighet

Personer med tilhørighet til forskjellig klan, etnisk og religiøs gruppe regnes som forskjellige, men ikke som verken likeverdige eller ulikeverdige.<sup>11</sup> Forskjellene gir ikke grunnlag for hierarkisk organisering, og de organiserer i liten grad det sosiale livet. Tilhørighet til både klan, etnisk og religiøs gruppe er likevel viktige for identitet. Bosetning er i noen tilfeller basert på den, og ekteskap innenfor gruppene foretrekkes av noen.

Begrepet *si* er viktig i denne sammenhengen. *Si* dekker de tre begrepene klan, etnisk gruppe og kaste. Til tross for at *si* brukes om alle disse tilhørighetene, mener jeg kitanerne oppfatter kastene som en annen form for kategorisering av mennesker enn klaner og etniske grupper, og at dette henger sammen med at kastene rangeres hierarkisk. *Dictionnaire bambara-français* (Bailleul 1996) gir følgende betydninger av *si*: 1. frø, såkorn, kjerne, 2. avstamning, 3. rase, slag, sort, 4. karakter, mening, betydning. Fransktalende mennesker i Kita bruker ofte ordet *race* (rase) som oversettelse av *si*. *Si* kan også referere til en patrilineær slektsgruppe. I slike tilfeller inngår *si* i gruppens etternavn, ved at det legges til fornavnet til slektsgruppens stamfar som suffiks. Et eksempel fra Kita er Keita-Kasumasi: Keita, etterkommere etter Kasuma. Jan Jansen (2001) skriver at *si* benyttes for å uttrykke en fjern slektskapsrelasjon eller en relasjon med et diffust opphav (Jansen 2001: 71). Etter min mening er «type av person» en rimelig god oversettelse av *si*, jf. Tone Sommerfelts beskrivelse av wolofbetegnelsen *xed* (Sommerfelt 1999: 37).

Ellers er det viktig å merke seg at *si* refererer til tilhørigheter som regnes som medfødte. Religiøs tilhørighet skiller seg fra klantilhørighet og etnisk tilhørighet ved at den regnes som ervervet, og man kan derfor ikke bruke begrepet *si* i den forbindelse.

## Klantilhørighet og *jamu*, «beærende navn»

I litteratur om Mande, er det vanlig å bruke begrepet klan som refereranse til mennesker med samme patronym (*jamu*) (se f.eks. Hopkins 1971, Camara 1992, Jansen 2001: 73). Blant

---

<sup>11</sup> Et delvis unntak er Keita-klanen, se nedenfor.

mandetalende mennesker brukes begrepet *kabila* noen ganger som betegnelse for mennesker med samme patronym.<sup>12</sup> Klaner er spredt over svært store deler av det vestlige Sudan, og kan omfatte over hundre tusen mennesker (Hopkins 1971: 101). Klanfeller regner seg som nedstammet fra en felles, mytisk forfar; i noen tilfeller regnes også flere klaner for å ha felles forfar.<sup>13</sup> Forholdet mellom klanene begrunnes i mytologien rundt Soundiata Keita. I D.T. Nianes (1960) versjon av Soundiata-eposet heter det at «Soundiata uttalte alle tabuer som eksisterer i relasjonene mellom folkeslagene, han tildelte hvert av dem dets land, han fastslo rettighetene til hvert folk og befestet folkenes vennskap (. . .) alle fikk sin del» (Niane 1960: 141). Både territorielle rettigheter, arbeid og vennsapsrelasjoner mellom klanene fastsettes her. Niane skriver for eksempel at Soundiata tildelte klanfellene sine, Keitaene, «det velsignete Kita-området», klanene Tounkara og Cissé ble joking partners til Keita; Cissé, Bereté og Touré ble utropt til marabouter, osv. (Niane 1960: 141). Etter Soundiatas tid har Keitaene (som regnes som etterkommere etter Soundiata) hatt tittelen kongelig (*masaren*) i Mande (Cissé 1970: 30).

Yves Person (1981) skriver at denne mytologien kun har symbolsk betydning i dag (Person 1981: 613). Jansen (1996) hevder derimot at mytene har både symbolsk og praktisk betydning (Jansen 1996:19). På bakgrunn av mine erfaringer fra Kita er jeg mer enig med Jansen. Mytene er utgangspunkt for klassifisering av mennesker, og kitanerne kan bruke dem til å legitimere egne rettigheter eller til å ekskludere andre i en konkurransesituasjon. Madou hevdet for eksempel at fordi han er en Keita, er han en naturlig politisk leder. Jeg hørte også folk si at en Diabaté-mann ikke kan være leder, fordi Diabaté er *nyamakalaw*, og deres rolle er å være meklere.

Noen klaner assosieres med bestemte former for arbeid, som beskrevet ovenfor. Grunnlaget for arbeidsdelingen er likevel ikke klantilhørighet (i seg selv), men hvordan klanene klassifiseres i kastestrukturen. Flere klaner er i fellesskap knyttet til typer av arbeid, for eksempel er Cissé, Bereté og Touré marabouter, Kouyaté, Diabaté, Sako m.fl. er grioter, osv. Det er også lokale variasjoner med hensyn til hvordan klanene klassifiseres i kastestrukturen og hvilken rolle de har, og noen klaner består også av flere grupper som tilhører hver sin

---

<sup>12</sup> *Kabila* kan referere til slektsgrupper av ulike nivåer (Jansen 2001: 73).

<sup>13</sup> For eksempel reges mennesker fra klanene Traoré, Dembelé og Diabaté som etterkommere etter Tira Magan Traoré, en av Soundiata Keitas krigerer (Kamissoko & Cissé 1991: 91-99).

kaste. I Kita gjelder dette for eksempel Tounkara (*horon* og griot) Camara (*horon*, *fin*a og griot) Sissoko (smed og griot) og Coulibaly (*horon* og smed). Jeg skriver mer om tradisjonell arbeidsdeling i avsnittet om kaste.

Kitanerne er stolte av sitt *jamu*, som er blitt oversatt med «honoring name» (Camara 1992: 29, Jansen 2001: 290). Uten *jamu* er man ikke en sosial person i Mande (Jansen 2001: 119). Hvert *jamu* assosieres med heroiske handlinger utført av klanens forfedre. For å vise en person respekt, hilser man vedkommende med hennes/hans *jamu* på følgende måte: «Du, Coulibaly!» (*I Coulibaly!*). Det finnes lovsanger (*fasaw*) for hver av klanene (eller grupper av klaner, som regnes for å ha felles opphav), disse bygger på historien/mytologien knyttet til klanen. Slike lovsanger synges for deltakere i seremonier, kombinert med improvisasjoner om personene selv.<sup>14</sup> Penda fortalte med stolthet i stemmen om forfedrene til sin klan, Coulibaly: «De var store krigere.»

Når kitanerne møter nye mennesker, spør de alltid om den andres *jamu*, og på denne måten plasserer de seg i forhold til hverandre. Gjennom kjennskap til hverandres *jamu* vet partene hvordan de kan inngå relasjoner til hverandre (Jansen 2001: 121). Jeg opplevde at kjennskap til andres klantilhørighet først og fremst ble brukt til å komme i kontakt med folk. Jeg har selv fått tildelt *jamuet* Sissoko, ettersom jeg ble tilknyttet en Sissoko-familie da jeg først kom til Kita. Tildeling av et *jamu* er en vanlig måte å innlemme fremmede i samfunnet på (f.eks. Jansen 2001: 109–110), i hvert fall hvite mennesker, som ikke har noen tilhørighet til det afrikanske samfunnet i utgangspunktet. Etter å ha fått vite den andres *jamu* er det vanlig at man kommenterer vedkommendes tilhørighet, og refererer til de stereotypiske forestillingene som knytter seg til klanen, for eksempel: «Jaså, du er Diabaté, da er du vel flink til å synge?» Kommentarer av denne typen «løser opp» stemningen. I situasjoner der man treffer klanfeller eller personer som tilhører en *sanakun*-klan (en klan som klanen man tilhører, har et «joking relationship» til), er dette spesielt tydelig. Dersom man kommer i snakk med en klanfelle, begynner man straks å kalle hverandre søsken (*balimaw*) og kommentere hvor «bra» mennesker fra denne klanen er. I tilfeller der man treffer en *sanakun*, sitter vitsene og spøkingen alltid løst; man sier for eksempel at «Diabatéer er ikke

---

<sup>14</sup> Coulibalyene og Keitaene regnes for å være etterkommere av brødre; den yngste, Simbomba Taniakati, som ansees som Soundiata Keitas forfar, sies å ha vært den første herskeren i Mande, og de to eldste regnes som forfedrene til Coulibalyene, som hadde hegemoni i Segou-imperiet (17–19. årh.) Denne historien danner grunnlag for «joking» (*sanakun*)-relasjonen mellom Keita og Coulibaly. Lovprisninger av Coulibalyer refererer ofte til historien om disse brødrene, og til historien om Biton Coulibaly, som grunnla Segou-imperiet på 1700-tallet.

folk», eller at «Diabatéer er mine slaver, jeg skal ta deg med på markedet og selge deg». Dette skaper alltid latter. Slik kan man si at klantilhørighet har betydning for samhandling, men først og fremst som en måte å etablere relasjoner mellom mennesker på, ikke som et samfunnsmessig organisatorisk prinsipp.

## Etnisk tilhørighet

Befolkningen i Kita er, som nevnt i innledningen, etnisk svært sammensatt. Mandinkaene utgjør den største etniske gruppen og fulaniene den nest største (Hopkins 1972: 47). Av den øvrige befolkningen har majoriteten tilhørighet til etniske grupper som klassifiseres som Mande-folk, disse er språklig og kulturelt nær beslektet med mandinkaene. De største gruppene er bambara (*bamana*), sarakolé eller soninké (*maraka*), khassonké (*kassonka*) og dioula. Det finnes også en liten befolkning av maurere (*surakaw*) i Kita. I tillegg er det innslag av songhai (*koroboro*), wolof, senoufo, bozo, og andre, blant andre noen få europeere (*tubabuw*) (Hopkins 1972: 47).

Med unntak av gruppen maurere, som ikke er integrert i den øvrige befolkningen, snakker kitanere med alle etniske tilhørigheter bambara (som er det største nasjonale språket i Mali), eller andre nær beslektete mandespråk. Noen fulanier i nabolaget mitt hadde litt kjennskap til fulfulde. Det har oppstått en egen Kita-dialekt av bambara, som snakkes av personer som er oppvokst i Kita. Nicholas Hopkins, som har gjort feltarbeid i Kita, ser dette som ett av flere tegn på at tilhørighet som kitaner (*kitaka*) er viktigere enn etnisk identitet (Hopkins 1972: 48–49).

For å analysere etnisitet i Kita mener jeg det er fruktbart å ta utgangspunkt i Don Handelsmans (1977) perspektiver. Handelsman skriver at antropologiske studier av etnisitet har vært basert på to ulike teoretiske tilnærmingsmåter. I den første er etnisitet blitt betraktet som et aspekt ved personers sosiale status, som har situasjonelt variabel relevans. Forskere som har benyttet den andre tilnærmingsmåten, har først og fremst fokusert på etniske grupper og grensene mellom dem. Handelsman mener at det ene perspektivet ikke er riktigere enn det andre, men at etnisitet har ulik betydning i ulike samfunn, og at ulike teoretiske tilnærminger derfor er relevante i ulike samfunn. For å definere betydningen av etnisitet i et gitt samfunn innfører han begrepet «grad av etnisk inkorporering». Jo høyere grad av etnisk

inkorporering det er i et samfunn, jo flere aspekter av sosial samhandling relateres til etnisitet, og jo viktigere blir gruppeaspektene av etnisitet. Graden av etnisk inkorporering bestemmer hvilken teoretisk tilnærming som er mest fruktbar (Handelman 1977: 263). Det laveste nivået (han opererer med fire) av etnisk inkorporering kaller han «den etniske kategorien». Medlemmene av en etnisk kategori deler en type kunnskap som kan kalles kultur, det vil si språk, estetiske uttrykk og ideer om forventet atferd samt en felles historie som legitimerer gruppens eksistens. Utover dette organiseres sosial samhandling i liten grad på bakgrunn av etnisitet, og etniske grupper fungerer ikke som korporative grupper (Handelman 1977: 264).

Etnisitet i Kita tilsvarer etter min mening i hovedsak Handelsmans etniske kategorier. Den viktigste forskjellen mellom Handelsmans beskrivelse og situasjonen i Kita er at kitanere med ulike etniske tilhørigheter snakker det samme språket. Etnisitet har liten organisatorisk relevans, selv om bosetting og ekteskapsallianser kan ha en etnisk «flavour». Kitanerne er seg bevisst sin etniske kategoris geografiske og kulturelle opprinnelse, og etnisitet har først og fremst betydning for identitet.

Det eksisterer noen ideer om at etniske kateorier er forbundet med bestemte åndelige krefter, som kan relateres til gruppens opprinnelse. Noen oppgaver og praksiser er knyttet til etnisk tilhørighet; i slike tilfeller sies det at det er bare mennesker som tilhører den aktuelle etniske kategorien, som kjenner hemmelighetene for å kunne utføre oppgaven. Gruppen *bozo*, som er bosatt langs elvene og driver fiske, omtales ofte som en etnisk kategori. Madou, som er mandinka, sa at «det er bare bozoene som kjenner vannets hemmeligheter». Selv var han svært redd for vann, og mente at vann var farlig for ham. Menneskelige egenskaper og atferdsmønstre knyttes også i en del situasjoner til etnisk tilhørighet: Toumani sa at maurerne er svindlerske, sarakoléene er listige, fulaniene «har mye skam», og mandinkaene (som han selv tilhører) er ærlige.

Etnisk tilhørighet ble oftest nevnt for å beskrive folk, uten at dette hadde noen videre relevans i situasjonen. Issa henvendte seg for eksempel til Penda på følgende måte: «Hei, du kona til songhaimannen, kan du komme hit?» Eller Sira: «Sarakolé-familien over veien har mye penger.» Dette er vanlige måter å omtale mennesker på, og jeg mener at etnisk tilhørighet i slike tilfeller nevnes for å tydeliggjøre hvem man snakker om, og slik er et kriterium for klassifikasjon. Dette stemmer overens med Amselles undersøkelse av etnisitet i

Afrika, der han vektlegger behovet for klassifisering av mennesker som et viktig grunnlag for bruken av etniske merkelapper (Amselle 1985: 41).

## **Etnisitet, etniske kategorier og grupper**

Noen bydeler i Kita er dominert av innbyggere med samme etniske tilhørighet. Fulaniene har en «egen» bydel som heter Segoubougouni. Bydelen er oppkalt etter Segou, som de første fulaniene i Kita emigrerte fra. Selv om bydelen fremdeles har en stor befolkning med fulanitilhørighet, bor det også mange mennesker med annen etnisk tilhørighet der. Bydelen La Gare er kjent som et khashonké-område. Khashonkeene kommer opprinnelig fra Kayes-området i det vestlige Mali; de første kom til Kita for å arbeide med bygging av jernbanen i kolonitidens første fase, og bosatte seg ved jernbanestasjonen. (Hopkins 1972: 46, 61).

Etnisk tilhørighet er mest fremtredende hos mennesker fra de etniske gruppene som kulturelt sett skiller seg sterkest fra den dominerende mandinka/bambara-befolkningen. Dette gjelder til en viss grad fulaniene, men maurerne i størst grad. Deres samhandling med mennesker som tilhører andre kategorier, har mer etnisk «flavour», og etnisiteten har større organisatorisk relevans (i Handelsmans terminologi: høyere nivå av etnisk inkorporering).

For fulaniene ser den etniske identiteten ut til å være svært viktig. Fulaniene benytter kroppslige markører av sin etniske tilhørighet, blant annet arttatoveriner i tinningen og for kvinner hårfletting med perledekorasjoner og svart tatovering rundt munnen. Deres etniske tilhørighet kommer også til uttrykk i seremonielle sammenhenger, blant annet finnes det egne fulanirytmes og instrumenter. Fulanienes tradisjoner som kvegnomader er kjent av alle og er grunnlag for hyppig spøking: Dersom man støter på en person som presenterer seg med fulaninavn, er det vanlig å spørre om hun eller han har fått nok melk. Bestemte egenskaper forbindes med fulaniene: De anses for å ha mye skam/sjenanse/reserverthet (*maloya*), noe som blir regnet som positivt. Dette nevnes til stadighet, både av fulaniene selv og av andre, jeg opplevde aldri at denne «fulanieegenskapen» ble betvilt av noen i Kita. Dette er også beskrevet av forfattere som har studert fulanibefolkninger andre steder i Vest-Afrika (f.eks. Riesman 1977, Virtanen 2003). Men selv om fulaniene skiller seg kulturelt fra den øvrige befolkningen, har ikke dette stor organisatorisk relevans i Kita.

Maurerne kommer opprinnelig fra Mauritania og regnes for å være av arabisk «rase». De første kom til Kita som handelsfolk på slutten av det 19. århundre (Hopkins 1972: 46). I



1898 skrev Tellier at maurerne ikke hadde noen relasjoner med de innfødte utover de kommersielle (Tellier 1898: 19). Slik jeg ser det, kan man i dag dele maurerne i Kita inn i to kategorier: Den ene er «mandinkafisert» og integrert i den øvrige befolkningen, og består antakelig av etterkommere etter de tidligst ankomne maurerne. Den andre utgjøres av maurere som driver handel i Kita; disse oppholder seg der ofte ikke på permanent basis og har lite med den øvrige befolkningen å gjøre. Den første kategorien er seg sin mauriske identitet bevisst, har mauriske etternavn og til dels mauriskpregete seremonier med instrumenter og rytmer som skiller seg fra seremonier som arrangeres av andre. For øvrig skiller de seg ikke ut på noen måte. De tre familiene med maurisk opprinnelse i nabolaget mitt tilhørte den første kategorien. Den andre gruppen skiller seg fra den øvrige befolkningen både utseendemessig og med hensyn til levemåte. De har «arabisk utseende», kler seg annerledes og snakker ofte dårlig bambara. Folk som bodde i nærheten av dem, sa at de holdt seg helt for seg selv. Sekou fortalte at før Malis uavhengighet i 1960 bodde det mange maurere i Kita (som ligger forholdsvis nær grensen til Mauritania), men at de fleste hadde reist hjem etter uavhengigheten, fordi de ikke ville la seg styre av svarte. Samhandling mellom disse maurerne og den øvrige befolkningen er begrenset til kommersielle relasjoner, slik Tellier beskriver forholdet mellom de første maurerne og kitanerne.

Bortsett fra de tilfellene jeg har beskrevet over, har etnisk tilhørighet først og fremst betydning som aspekter ved personers identitet, og etnisitet har sjelden organisatorisk relevans. Hopkins (1972) skriver som nevnt at identitet som kitaner generelt har større betydning enn etnisk identitet (Hopkins 1972: 49), og det stemmer med mitt inntrykk.

## Etnisitet og sted

I noen tilfeller er det uklare skiller mellom etnisitet og stedstilhørighet.<sup>15</sup> Sammensmeltingen av etnisitet og sted gjaldt særlig for kategoriene mandinka og bambara. Bambara assosieres ofte med Bamako; folk sa for eksempel «bambaraene gjør slik» og «i Bamako gjør de slik» om hverandre. Kitanerne fremstilte ofte bryllupsfeiringer som et uttrykk for etnisk tilhørighet og stedstilhørighet: De fleste mandinkaer i Kita feiret bryllup på en måte som de

---

<sup>15</sup> Det er også et uklart skille mellom etnisk tilhørighet og kastetilhørighet. Jeg opplevde for eksempel flere ganger at smeder ble fremstilt som en etnisk gruppe; det kunne f.eks. refereres til «mandinkaene, fulaniene og smedene»). Dette er også observert i Sikasso-regionen i Mali (Dreyer 2002).

fortalte var adoptert fra bambaraene, og omtalte denne bryllupsfeiringen som både «på bambaramåten», «som i Bamako» og «moderne». «Mandinkamåten» å feire bryllup på ble betraktet som tradisjonell. I forhold til bambara assosieres mandinka med landsbygda.

Etter min mening er det flere ting, i tillegg til sted, som tyder på at mandinka assosieres med tradisjonalitet. Språket er et uttrykk for dette: Alle som er oppvokst i Kita, snakker som nevnt bambara, som er det største nasjonale språket i Mali og snakkes i radio og tv, mens befolkningen på landsbygda rundt Kita snakker mandinka. Kitanerne spøker ofte med mandinkadialekten, som oppfattes som bondsk, og når de vitser om denne dialekten, henviser de til «mandinkaspråket» og «bondespråket» om hverandre. Harouna ville lære meg å hilse på mandinka, og sa at «bøndene hilser slik». I slike sammenhenger er mandinkaer synonymt med bønder, mens bambaraene representerer moderne afrikanere. Dette er et eksempel på at etnisitet, sted og modernitet/tradisjon kobles til hverandre. Det samsvarer med Hopkins' påstand om at tilhørighet til region eller by i Mali influerer etnisk tilhørighet (Hopkins 1972: 45), og at kitanerne er opptatt av å distansere seg fra landsbyområdene rundt byen (Hopkins 1972: 52).

## **Sjonglering med etniske markører og endring av etnisk tilhørighet**

Noen etniske markører benyttes på tvers av gruppetilhørighet. Jeg så for eksempel flere unge jenter som ikke var fulanier, med fulani hårfletting. Kvinner jeg spurte, sa at de gjorde dette fordi de syntes det var fint, og at det ikke gjorde noe om jentene ikke var fulanier. Etnisk tilhørighet ble også til en viss grad omtalt som ervervet: Fulaniene fra Birgo omtales som «mandinkafiserte»; denne endringen ble forklart med at de har levd lenge i mandinkaomgivelser. Jeg hørte en gang noen si om en kvinne som opprinnelig var wolof, at «hun er blitt mandinka», fordi hun hadde begynt å lage ris med jordnøttsaus, som regnes som «erkemandinka» (*maninka yere yere*). Uttalelser av denne typen kan støtte opp under Amselles syn om at etnisitet i Afrika i utgangspunktet anses som et produkt av sosiale omstendigheter, og at ideen om avgrensede, etniske grupper i stor grad er et produkt av europeernes fremstillinger (Amselle 1990: 73–75). Jeg tolker denne sjongleringen med etniske markører også som et tegn på at etnisitet ikke utgjør en avgjørende del av den sosiale identiteten i Kita (Hopkins 1972: 49), og ser dette i sammenheng med at etniske kategorier ikke rangeres hierarkisk. Kastemarkører kan for eksempel ikke byttes på samme måte; dette kommer jeg tilbake til.

## Religiøs tilhørighet

Islam har vært majoritetsreligion i Mande-regionen siden ca. 1200. Kita har en hovedsakelig muslimsk befolkning; i tillegg har byen en kristen minoritet på ca. 10 %.

Bosetting er delvis basert på religiøs tilhørighet. Den kristne befolkningen er i all hovedsak konsentrert i bydelen Mission, som oppsto rundt en fransk misjonspost i tiden rundt koloniseringen, og nabobydelen Doumakourani. På grensen mellom disse to bydelene ligger den katolske kirken Notre-Dame du Mali. Hit kommer kristne pilegrimer fra hele Vest-Afrika i forbindelse med påskefeiringen hvert år, noe som gjør Kita til et viktig sted for kristne i hele regionen. Religiøse praksiser setter preg på de ulike delene av byen: Grisehold, alkoholkonsum og alkoholproduksjon er synlige tegn på kristen befolkning i Mission og Doumakourani, mens bønnerop fra moskeene preger stemningen i de muslimske bydelene.

Kita har også flere religiøse utdanningsinstitusjoner. Det er flere religiøse skoler i byen: en kristen skole i Mission og flere muslimske skoler. Disse skolene er dyrere enn den offentlige skolen og har høy prestisje. Også muslimer sender barna sine til den kristne skolen, da den er kjent for å være spesielt god (jf. Hopkins 1972: 56).

## Religion som moral og levemåte

Religion er, som beskrevet i kapittel 3, en viktig kilde til moral, og jeg hadde et klart inntrykk av at muslimer og kristne i hovedsak anerkjenner hverandres religion som like gode kilder til moral. Ikke å bekjenne seg til en religion er derimot umoralsk. Ramata sa til meg: «Det finnes mennesker som ikke er verken muslimer eller kristne, og som heller ikke tilhører noen annen religion. Er det bra?»

Religiøs tilhørighet forbindes først og fremst med en bestemt levemåte, og denne levemåten er uttrykk for en moralsk holdning. Slik er dagliglivet gjennomsyret av religion gjennom religiøse praksiser, hvorav bønn er den viktigste. Når muslimer skal fortelle andre om sin religiøse tro og tilhørighet, sier de ofte: «Jeg ber» (Jansen 2001: 48). Forbudet mot å spise svinekjøtt og drikke alkohol er også viktige uttrykk for deres religiøse tilhørighet. Å unnlate å overholde religiøse regler er «ikke bra». Jeg erfarte likevel at folk var mer opptatt av å vise omgivelsene at de levde i samsvar med religionen sin, enn at de faktisk gjorde det. Flere

muslimer jeg kjente, spiste svinekjøtt når de var på besøk hos kristne venner, og de ga uttrykk for at dette ikke gjorde noe så lenge ingen andre muslimer så dem.

## **Religion som identitet og forholdet mellom gruppene**

Religiøs tilhørighet er en viktig del av kitanernes identitet. Navn røper religiøs tilhørighet: Alle kitanere har et afrikansk navn, i tillegg har muslimer et muslimsk navn og kristne et kristent navn (Hopkins 1972: 57). Jeg hørte noen ganger folk gi uttrykk for forestillinger om at mennesker med samme religiøse tilhørighet hadde felles egenskaper; kristne ble da omtalt som mer ærlige av både kristne og muslimer. Det ble likevel ikke lagt vekt på denne påståtte ulikheten.

I løpet av den tiden jeg var i Kita, opplevde jeg aldri at noen snakket nedsettende om mennesker med en annen religiøs tilhørighet. De jeg kjente som bodde i Mission, hadde både muslimske og kristne venner. De fortalte at de deltok i hverandres seremonier og religiøse fester, der de var med på den sosiale delen av feiringene. Fusseyini kalte dette «å hjelpe hverandre med å feire». Broren til Renée, som er kristen, sa at «vi er alle barn av Adam og Eva», og vektla slik det felles opphavet, og dermed likhet fremfor forskjeller mellom de to religiøse kategoriene. Dette samsvarer med Hopkins' beskrivelser (Hopkins 1972: 56).

Jeg fikk også inntrykk av at religiøs konvertering var relativt uproblematisk. Harouna, en eldre mann, var blitt bedt av slektninger om å konvertere fra kristendom til islam; de hadde sagt at hvis han ikke konverterte, visste de ikke hvordan de skulle utføre ofringer for ham når han døde. Ifølge datteren hans førte dette til at han konverterte.

Hopkins relaterer utbredelsen av islam i Kita til utviklingen av en urban holdning og av en sosial identitet som kitaner som står i motsetning til de tradisjonelt orienterte landsbyfolkene fra områdene rundt byen (Hopkins 1972: 52–53). Jeg opplevde ofte at kitanerne omtalte mennesker fra disse områdene som animister og primitive. Dette illustrerer at religiøs tilhørighet, på samme måte som etnisk tilhørighet, noen ganger «smitter over på» stedstilhørigheten.

## Hierarkiske relasjoner

Siden 1990-tallet er synet på sosial struktur i Vest-Afrika som et rigid hierarki av medfødte sosiale statuser blitt utfordret. Rundt denne tiden ble det publisert flere arbeider (f.eks. Wright 1989, Amselle 1990, Conrad & Frank 1995, La Violette 1995) der vestafrikanske sosiale strukturer og statuser ble fremstilt som mer flytende og flertydige enn det som var fremkommet i tidligere litteratur. Disse forfatterne argumenterer for at betydningen av hierarkiske strukturer er overvurdert, og at grupper som er blitt beskrevet som underordnede, er aktive medskapere av sin egen identitet. Forfatterne mener at heller enn å studere samfunnene som hierarkiske bør man fokusere på de ulike gruppenes kilder til makt (Wright 1989: 42).

Jeg mener at en slik tilnærming kan være nyttig, men at fokuset på hierarki er viktigere for forståelsen av sosial organisasjon i Kita enn det som kommer frem i disse arbeidene. I sosiale relasjoner basert på kjønn, kaste, alder og svart/hvit kultur og hudfarge er den hierarkiske dimensjonen svært viktig, og menneskers mulighet til å skape sin egen identitet er mer begrenset enn de nevnte forfatterne legger til grunn. Dette gjelder også stedstilhørighet i tilfeller der steder rangeres hierarkisk. Selv om disse relasjonene på mange måter er forskjellige, har de etter min mening viktige fellestrekk som kan knyttes til den hierarkiske dimensjonen. Dette er i tråd med Berremans oppfordring til å benytte et komparativt perspektiv i studiet av sosial lagdeling.

## Kaste

Forfatterne som er nevnt over, hevder altså at det tradisjonelle bildet av vestafrikanske samfunn som strengt hierarkiske trenger å suppleres. Mange av forfatterne som argumenterte for et slikt syn (bl.a. Wright 1989, Hoffman 1995 og Conrad & Frank 1995), tar først og fremst for seg kaste, og fokuserer særlig på en gruppe blant kastene som ofte er blitt fremstilt som underordnet og stigmatisert, nemlig *nyamakalaw*. De hevder at mennesker ikke passivt godtar tilskrevne statuser, men gjennom sosiale forhandlinger er aktive medskapere av egen identitet og forskjellighet. Kastetilhørighet fremstår dermed som mer dynamisk og flertydig enn den er blitt fremstilt i tidligere regional litteratur. Conrad og Frank (1995) tror at den påståtte feiltolkningen skyldes at tidligere analyser av vestafrikanske samfunn var basert på europeiske kolonisters fremstillinger, og at kolonistene feilaktig hadde betraktet den sosiale

strukturen i de koloniserte områdene som en parallell til den europeiske, hierarkiske samfunnsstrukturen (Conrad & Frank 1995: 7). På denne bakgrunn hevder Barbara G. Hoffman (1995) at vestlige analyser av kastesystemene ikke har fanget opp de emiske perspektivene, men har vært en refleksjon av europeernes og høykastenenes syn (Hoffman 1995: 43).

Tal Tamari (1991) er en forfatter som er kritisk til en slik tilnærming. Han påpeker at mens enkelte nyere europeiske forskere fremstiller fokuset på hierarki i Vest-Afrika som etnosentrisk, beskriver de fleste innfødte samfunnsforskere disse samfunnene som hierarkiske (Tamari 1991: 230). Dette gjelder også Sidibé (1932) og Cissé (1970), som skriver fra Kita. Jeg mener også at det empiriske materialet mitt fra Kita bare delvis støtter opp under de ovenfor nevnte forfatternes syn. Informantene mine beskrev forholdet mellom kaster i Kita som et system av hierarkiske relasjoner. For å beskrive relasjoner mellom kaster benyttet de konsekvent betegnelsen *fisa*, som betyr bedre. *Jeliw* er bedre enn *finaw*, men *finaw* er bedre enn *jonw*, osv. Begrepet *fisa* er sterkt moralsk ladet, og det kan ikke brukes om relasjoner mellom andre «typer av personer», som klaner eller etniske grupper. Tamari trekker også frem bruken av dette begrepet som en indikasjon på at kasterrelasjoner i Mande er tydelig hierarkiske (Tamari 1991: 230).

Kastetilhørighet forbindes med ulike sosiale oppgaver og ulike egenskaper og personligheter. Informantene mine fremstilte sammenhengen mellom personlighet og oppgaver som naturlig. For eksempel ble det ofte sagt at *horonw* har mye skam og derfor sjelden snakker i forsamlinger, mens griotene har mindre skam og derfor er naturlige talere. Reserverthet og beherskethet er som nevnt et ideal. *Horonw* er derfor de «beste» menneskene, og utfører de mest høyverdige arbeidsoppgavene av dem (jf. Berge 2000: 199–200). Både oppgaver og personligheter som assosieres med kastene, er gjenstand for verdimeessig rangering, og denne verdimeessig rangeringen fremstilles som en viktig del av grunnlaget for hierarkiet.

### **Kaster i det førkoloniale samfunnet**

I antropologisk litteratur er Mande-samfunnenes sosiale lagdeling tradisjonelt blitt beskrevet som en tredelt struktur, bestående av følgende tre hovedgrupper: *horonw* (frie,

aristokratiske<sup>16</sup> *nyamakalaw* («kastefolk») og *jonw* (slaver). Kategorien *nyamakalaw* består av flere undergrupper; i Mali er disse vanligvis hierarkisk rangert på følgende måte: *numuw* (smeder), *jeliw* (grioter), *karakew* (lærarbeidere) og *finaw* (grioter som er offentlige talere og spesialister på islamsk bønn, se Jansen 2001: 120) (Charry 2000: 100). Informantene mine hadde en litt annen måte å kategorisere kastene på, idet de regnet *jonw* som en undergruppe av *nyamakalaw*.

I det førkoloniale samfunnet var politiske lederverv forbeholdt *horon*-menn. *Horon*-menn kunne drive krigføring; i fredstid livnærte de seg av handel og jordbruk. Moralske kvaliteter som gjestfrihet, mot, respektabilitet og sømmelighet var forbundet med *horonw* (Cissé 1970: 153–154, Nakamura 1994: 330, Camara 1992: 68). *Horonw* kunne ikke drive med håndverk eller andre oppgaver som vanligvis ble utført av *nyamakalaw*, uten å risikere tap av rettigheter og posisjon (Cissé 1970: 203, Camara 1992: 71).

*Nyamakalaw* var frie, men på enkelte betingelser. De kunne ikke eies av andre, men var ekskludert fra den klanbaserte, politiske organisasjonen i samfunnet (Hopkins 1971: 106). De ble regnet som uavhengige av denne politiske organisasjonen, og kunne ikke drive krigføring eller gifte seg med *horonw*. *Nyamakalaw* kunne ikke under noen omstendighet reduseres til slaver, og de kunne selv eie slaver. Menn var meklere, budbringere, håndverkere, musikere og talere, og kvinner drev med håndverk. I tillegg hadde både menn og kvinner oppgaver der de kom i direkte kontakt med besudlende materie fra andres kropper, f.eks. var kvinnelige *nyamakalaw* assistenter ved fødsler og drev med seksuell opplæring. Ellers var barbering, omskjæring, kontakt med syke og stell av døde kropper oppgaver som ble utført av *nyamakalaw* (Camara 1992: 94, Sidibé 1932: 112). *Nyamakalaw* ble regnet for å ha tilgang til okkulte krefter, *nyama*, og derfor for å være beskyttet mot den faren som var forbundet med disse oppgavene (Cissé 1970: 195, 200). Ikke alle *nyamakalaw* utførte slike oppgaver, de fleste drev jordbruk i jordbruksseasonen (Hopkins 1971: 106). I kraft av sin posisjon som uavhengige ble de betraktet som rettslig immune, og bare i helt ekstraordinære situasjoner kunne de utsettes for sosiale sanksjoner (Camara 1992: 143).

Hver av underkategoriene av *nyamakalaw* hadde sine spesialiteter. Smedmenn arbeidet med metall og tre, og smedkvinner var pottetakere. Både kvinner og menn utførte omskjæring

---

<sup>16</sup> Jeg kommer tilbake til oversettelsen av begrepet *horonw* i slutten av kapittel 5.

på barn av samme kjønn. *Jeli*-menn arbeidet som profesjonelle musikere, historiefortellere, genealogieksperter, meklere, rådgivere og budbringere. De deltok i krig som moralsk støtte for soldatene og spilte musikk til krigsdanser, og dersom deres side tapte krigen, gikk de over til den seirende parten og ble deres *jeliw*. *Karakew* (lærarbeidere) preparerte skinn og laget diverse skinnprodukter, og *finaw* var offentlige talere (Cissé 1970: 195, Camara 1992: 79, Tamari 1991: 224–225). *Nyamakalaw* hadde rett til å bli forsørget av *horonw*, gjennom gaver (ikke betaling) (Cissé 1970: 195, Camara 1992: 98).

*Jonw* («slaver») var tidligere *horonw* som hadde mistet friheten sin, oftest fordi de var blitt tatt som krigsfanger eller solgt av familiene sine. Kjøp av slaver var en vanlig måte å utvide familier på (Hopkins 1971: 108). Kjennetegnet på *jonw* var at de var eid av en annen person, som de arbeidet for. *Jonw* ble brukt til all slags arbeid, alt fra håndverk til krigføring, handel og jordbruk. I fredstid var det vanligste at de dyrket jorda for eieren sin; i perioder med krig ble de rekruttert til hæren i stort omfang. Slavene kunne bli frigitt gjennom krig eller gjenkjøp.<sup>17</sup> Slavene utgjorde til enhver tid en stor – opptil 50 % –, men flytende andel av befolkningen i det førkoloniale Vest-Afrika (Tamari 1991: 224). Slaver født i husholdet, *wolosow*, utgjorde en egen kategori av slaver. Deres posisjon lignet på mange måter *nyamakalaws*, og som dem hadde *wolosow* rettslig immunitet (Camara 1992: 350).

### **Kaster og arbeidsdeling i dag**

Mange kitanere som betegnes som *nyamakala*, utfører ikke *nyamakala*-oppgaver. En del oppgaver som tidligere ble utført av *nyamakalaw*, oppfattes (delvis) som gammeldagse eller overflødige i dag, for eksempel tradisjonelt metall- og skinnarbeid. Noen oppgaver som innebar kontakt med besudlende materie, f.eks. fødselshjelp, er overtatt av helsepersonell. Det er imidlertid ikke slik at man slutter å tilhøre en kastekategori dersom man ikke utfører arbeidet som forbindes med den, så også *nyamakalaw* som ikke utfører *nyamakala*-oppgaver, betegnes som *nyamakalaw*. En del *nyamakalaw* i Kita utfører tradisjonelle *nyamakala*-oppgaver, og noen driver med moderniserte former for *nyamakala*-oppgaver, som jeg beskriver nedenfor. Noen informanter mente at *nyamakalaw* generelt har tilgang til okkulte krefter, *nyama*.

---

<sup>17</sup> De ble frie etter tre eller fire generasjoner (Hopkins 1971: 108).



Griotene (*jeliw*) er fremdeles tallrike i Kita, mange bor i Moribougou, hvor de første griotene i Kita bosatte seg. Få av griotene i Kita kjenner de lokale familienes historier godt, dagens grioter er først og fremst budbringere, meklere, talere og musikere. Mange *horon*-familier har en griot tilknyttet seg, som de benytter i forbindelse med ekteskapsinngåelser, som talere i seremonier og noen ganger som meklere i sosiale konflikter. Griotter (kvinnelige *jeliw*) synger lovsanger i seremonier, og noen lager mat (dette gjelder også andre *nyamakala*-kvinner). De fleste grioter har andre inntektskilder ved siden av «griotismen» (*jeliya*); blant griotene jeg kjente til, var det bare to som ikke hadde andre inntektskilder (disse hadde imidlertid sønner med andre inntektskilder som bidro til husholdenes økonomi). De aller fleste griottene jeg kjente til, virket som griotter i seremonier. To av dem gjorde ikke noe slikt, Sali sa at de var for sjenerte til å opptre i seremonier. Én gjorde husarbeid hos en nabokvinne, men opptrådte ikke i seremonier. Naboen fortalte at griotten pleide å komme uoppfordret og si at hun skulle hjelpe henne. Man kan ikke nekte en *nyamakala* i slike tilfeller, og er forpliktet til å gi noe tilbake. Som med andre *nyamakalaw* kalles det ikke å betale (*sara*), men å gi (*son, di*). Blant unge grioter jeg snakket med, var det ingen som ønsket å leve av å være griot: Ibrahim sa at det ikke var noen fremtid i slikt arbeid, Habib at «dersom man driver med 'griotisme', sier folk at man ikke gidder å jobbe». Alle barn med griottilhørighet jeg vet om, gikk på skole. En del grioter driver også med aktiviteter som kan betraktes som moderniserte utgaver av griotisme; disse kalles *animateurs* og er artister og underholdere som opptrer på den lokale musikk- og teaterscenen Carrefour des Jeunes, i radio og andre steder og spiller inn musikk på kassetter for salg (Nakamura 1994: 340). En stor andel av populærmusikerne i Mali i dag har griottilhørighet, og et par av de mest kjente griotene fra Kita har hatt hiter på den maliske topp-ti-listen (*Top Étoile*). En ung griot jeg kjente til, var med på å arrangere konserter på Carrefour des Jeunes, men spilte ingen instrumenter selv. Griotene har to egne foreninger: *Association des Griots à Kita* (Foreningen for grioter i Kita) og *Association des Jeunes Griots à Kita* (Foreningen for unge grioter i Kita). Jeg vet at foreningen for unge grioter har et overhode (*kuntigi*) og i tillegg et overhode for kvinnene i foreningen. En av griotinformatene mine fortalte (i 1997) at det ble arbeidet for å få inn en griot i den maliske nasjonalforsamlingen. Kaster kan altså fungere som korporative grupper.

En del smeder og lærarbeidere utfører fortsatt tradisjonelle oppgaver, men de har oftest andre inntektskilder i tillegg. Skinn- og metallprodukter blir i dag i stor grad importert, noe som gjør det vanskelig å livnære seg av dette arbeidet alene. Jeg ble fortalt at en smed i

nabolaget mitt var tilknyttet en velstående handelsmann i Kita som sendebud og «tjener». En informant fortalte meg at han til og med pleide å massere handelsmannens føtter, og at dette bare var mulig fordi han var smed: «En *horon* ville aldri gjøre noe slikt.»

Lærarbeiderkvinner tilkaller folk og informerer om viktige begivenheter, som dåper og brylluper. Både smeder og lærarbeidere kan brukes som talere i seremonier. Det er ikke mange *finaw* i Kita, jeg møtte én tilreisende fra Bamako og én som bodde midlertidig hos en Kita-familie; begge disse drev med *lajamuli* (smiger knyttet til personers patronym) i seremonier.

Det er i dag svært få mennesker i Kita som defineres som *jonw* («slaver»). I nabolaget mitt bodde det to *jon*-kvinner, som begge var omkring 50 år. Slaveri er forbudt, og *jonw* er ikke tilknyttet noen eier. Toumani sa at «de er fellesskapets 'slaver'». De utfører mest seremonielle oppgaver. De lager mat i dåper og brylluper, og ofte danser de for gjestene. Det er også vanlig at *jon*-kvinner vasker bruden før hun overleveres til sin nye ektemann, og at de er «brudeslaver» (*mayomaganw*), dvs. assistenter for nygifte på bryllupsnatten. Her skal de, ved hjelp av hemmelig kunnskap om afrodisier, sørge for at det første samleiet blir gjennomført på en vellykket måte. *Jon*-kvinnen jeg kjente, solgte også slike hemmeligheter utenom bryllupsritualet. Disse oppgavene kan også utføres av andre *nyamakalaw*, men informantene mine sa at det er mest naturlig å spørre *jonw*. De får betaling for dette arbeidet, i motsetning til andre *nyamakalaw*, som får gaver for sine seremonielle tjenester.

Jeg opplevde også at de to *jon*-kvinnene i nabolaget mitt hadde en slags uoffisiell rolle som lattervekkere i en del sosiale sammenhenger. *Jonw* kan bruke grove ord og uttrykk som andre vanligvis ikke våger å ta i sin munn. Jeg fikk inntrykk av at omgivelsene forventet at *jonw* skulle komme med slike grovheter, og de lo alltid godt av dem. Både *horonw* og andre *nyamakalaw* hadde svært stereotype oppfatninger om *jonws* natur; de ble sett på som vulgære og skamløse. Ramata sa for eksempel retorisk om Bah, da denne fornærmet Siaka med grove uttrykk: «Er hun ikke *jon*, kanskje?»

Den store reduksjonen i antallet *jonw* kan relateres til koloniseringen. Kolonistene rekrutterte elever til de nye skolene blant den innfødte befolkningen, og *horonw* i Kita sendte oftest slaven sine til disse skolene istedenfor sine egne barn (Sidibé 1932: 92). Blant den første generasjonen innfødte som fikk utdanning og posisjoner i det koloniserte Mali, var det derfor svært mange tidligere *jonw* (Sidibé 1932: 91–92). Etterkommerne etter disse

fremstår ikke som *jonw*. Jeg ble også fortalt at flere eldre *horonw* jeg har møtt, var *jonw* av opprinnelse. Toumani ville ikke si hvem dette var, fordi han mente jeg da ville miste respekten for dem. Han antydte at dette også gjaldt fremtredende politikere i Mali. Det er tabubelagt å snakke om dette. Jeg traff ingen mannlige *jonw* i Kita, og spurte informanter om det ikke fantes. Siaka sa at de nok fantes, men at vi ikke visste om dem, fordi de skjuler identiteten sin.

Da slaveriet ble opphevet i 1905, ble alle *jonw* frie fra eierne sine. Men samtidig mistet de de tradisjonelle mulighetene til å bli *horon* (Hopkins 1971: 108). Betegnelsen *jon* har imidlertid ikke opphørt å eksistere selv om slaveri er forbudt. Det ser ut til at *jonw* har overtatt mange oppgaver som tidligere ble utført av *nyamakalaw* og *wolosow*, dvs. stigmatiserte oppgaver knyttet til kropp, dette henger kanskje sammen med at deres plassering nederst i hierarkiet er blitt permanent etter slaveriets opphevelse.

### **Kaster og hierarki i dag**

Kitanerne ga ofte uttrykk for at kastesystemet har mindre betydning i dag enn tidligere, og at samfunnet dermed er blitt mer egalitært. De kommenterte denne utviklingen med uttalelser som at «moderniseringen har gjort at folk ikke bryr seg om tradisjonene lenger», eller at «Mali har fått demokrati». Tamari (1991) skriver også at kontakt med Vesten og utvikling av den moderne sektoren har ført til at betydningen av kastesystemet er blitt redusert (Tamari 1991: 231). Likevel har kastestatuser betydning for arbeidsdeling, også innenfor den moderne sektoren. Min oppfatning er at det er vanskeligere for *nyamakalaw* enn for *horonw* å bli ansatt i prestisjefylte yrker som arbeid i den offentlige administrasjonen osv., kalt «hvitmannsarbeid» (*tubabubara*). Med unntak av en griot som jobbet i rådhusadministrasjonen, og en smedkvinne som jobbet på sykehuset, var alle ansatte innenfor den moderne sektoren som jeg kjenner kastetilhørigheten til (leger og sykepleiere, lærere, post- og telefunksjonærer, ledere og ansatte i utviklingsprosjekter), *horonw*. En høyt respektert smed i Kita hadde ambisjoner om å bli valgt inn i kommunestyret. Han ble ikke valgt, og flere informanter forklarte meg at det skyldtes at han var smed.

Kastesystemet regulerer altså til en viss grad arbeidsdeling i den moderne sektoren, og sammenhengen mellom kastetilhørighet og prestisjefyllt arbeid er en grunn til at kastesystemet (fortsett) danner grunnlag for hierarki. I tillegg er det som nevnt slik at kastebetegnelsene først og fremst refererer til en sosial status som rangeres hierarkisk (selv

om informanter altså mente at hierarkiet var mindre utpreget enn før). Her er *nyamakalaw*s rett til bidrag fra *horonw* en underliggende begrunnelse for over- og underordning. Selv om mange *nyamakalaw* ikke mottar mye penger fra *horonw*, forbindes *nyamakalaw* som gruppe med dette. I etterkant av seremonier deler *horonw* ut penger til de ulike gruppene av *nyamakalaw* i nabolaget; disse bidragene kalles griotenes «del» (*ta*), smedenes del osv. *Nyamakalaw* kritiseres for å be om penger (*deli*), og kalles ofte *natalamogow*, grådige mennesker. Dette gjelder særlig griotter, som oftere enn grioter ber om penger. Det hender at griotter som opptrer i seremonier blir bedt om å slutte å synge eller snakke.

Kitanerne rangerer hverandre selvsagt etter mange andre kriterier enn kastetilhørighet. Både *horonw* og *nyamakalaw* betraktes individuelt som mer og mindre respektable og viktige og nyter forskjellig grad av anseelse. Disse individuelle rangforskjellene er et resultat av ulikhet i ervervet prestisje, og blant annet prestisjefyllt arbeid, materiell rikdom, korrekt atferd og forbindelser til innflytelsesrike personer er viktige kilder til individuell prestisje. Det ser imidlertid ut til at slike ting generelt er vanskeligere å oppnå for personer som ikke har *horon*-status. Ervervet prestisje er også mer utsatt, fordi den må bekreftes av handlinger og kan mistes. Det viktigste poenget i denne sammenhengen er imidlertid etter min mening at den stigmatiseringen som er forbundet med *nyamakala*-tilhørighet aldri forsvinner helt, selv om man oppnår en høy ervervet sosial posisjon. Jeg opplevde at de *nyamakalaw* jeg kjente til som hadde oppnådd spesielt høy anseelse,<sup>18</sup> i høy grad prøvde å tone ned sin kasteidentitet ved å unngå å gjøre ting som assosieres med *nyamakalaw*. Jeg tror kitanerne generelt anser ulikheter mellom kaster for å være av en annen, mer fundamental karakter enn ulikheter mellom individer. Ulikheter mellom individer kan aldri beskrives med adjektivet *fisa* («bedre», jf. Camara 1992: 81); for å beskrive slike ulikheter sier man at «de er ikke like(verdige)» (*olu ma kan*). Jeg oppfatter det slik at ulikheter som ikke kan beskrives med begrepet *fisa*, er mindre moralsk ladete.

Jeg ble forklart at kastetilhørighet går i arv gjennom farslinjen, og at den ikke kan endres. Til tross for denne generelle oppfatningen om at kastetilhørighet er uforanderlig, observerte jeg at kastetilhørighet i praksis kunne være gjenstand for situasjonell forhandling og manipulasjon. Dette kommer jeg tilbake til i kapittel 9.

---

<sup>18</sup> Én jobbet på CMDT, én var politiker, og den tredje var Kandia Koyaté, som er en kjent griotte.

## Svart–hvit-relasjoner

En sosialt veldig viktig relasjon i Kita er svart–hvit-relasjonen. Betegnelsene *tubabu* (hvit, franskmann, europeer) og *farafin* (afrikaner, direkte oversatt: «svart hud») brukes ofte, og som er sterkt moralsk ladete. «Afrikaner» og «hvit» er ikke absolutte kategorier; i tillegg til å betegne «rase», refererer begrepene til kultur og livsstil og fungerer som prototypiske betegnelser. Også steder assosieres med disse begrepene. Det er vanlig at afrikanere med en atferd og livsstil som oppfattes som vestlig, omtales som «nesten som hvite». Sali sa for eksempel at wolofene<sup>19</sup> «er nesten som hvite». Kitanerne regner Senegal og Elfenbenskysten som svært vestlige steder, og mange mente at maliere som har reist i disse landene, er blitt mer «hvite». Kitanerne skiller i liten grad mellom hvite mennesker, men noen sa at de visste at det var forskjell på franskmenn og amerikanere.<sup>20</sup> Hvite kan også bli afrikaneraktige: Når jeg hadde på meg afrikanske klær eller lignende, fikk jeg ofte høre at «nå er du blitt afrikaner!».

## Forholdet mellom svarte og hvite i kolonitiden

Forholdet mellom svarte og hvite har sin opprinnelse i kolonitiden. Immanuel Wallerstein (1961) beskriver den koloniale situasjonen på følgende måte:

Someone imposes in a certain area a new institution, the colonial administration, governed by outsiders who establish new rules which they enforce with a reasonable degree of success. It means that all those who act in the colony must take some account of these rules, and that indeed an increasing amount of each individual's action is oriented to this set of rules rather than to any other set, for example, the tribal set, to which he formerly paid full heed. (Wallerstein 1961:31)

Forholdet kan karakteriseres som et dominansforhold. Dominans refererer til den atferdsmessige manifestasjonen av en hierarkisk relasjon (Seymour-Smith 1986).

Meillassoux skriver at den koloniale autoriteten i Mali var effektiv, fordi den var basert på administrativ og økonomisk makt (Meillassoux 1970: 276). Kolonistene innførte tvangsarbeid og krevde inn skatter fra lokalbefolkningen, og de tok slaver som de betalte

---

<sup>19</sup> Den største etniske gruppen i Senegal.

<sup>20</sup> Denne distinksjonen er nok blitt tydeligere de seneste årene, da amerikanerne engasjerer seg stadig mer i Mali, mens det tidligere var mest franskmenn i landet.

afrikanske soldater med. Slaveri ble formelt opphevet i 1905 (Stoller 1995: 63); tvangsarbeid ble ikke opphevet før i 1946 (Stoller 1995: 65). Innkreving av skatter og tvangsarbeid hadde stor sosial, politisk og økonomisk betydning i de franske koloniene (Stoller 1995: 66).

I kolonitidens første fase beordret franskmennene kitanerne til å delta i byggingen av fortet i byen samt assistere den franske hæren ved å forsyne den med mat og arbeide som portører. De brukte ulike grader av makt for å få dette til (Hopkins 1972: 31). For å styre området på en effektiv måte ønsket franskmennene å basere kolonistytet på tradisjonelle politiske strukturer. De etablerte derfor administrative enheter etter tradisjonell modell, og delte landet inn i *cantons*, som tilsvarte de tradisjonelle *kafo*. Franskmennene oppfattet imidlertid ikke det tradisjonelle lederskapet med høvdinginstitusjon som hensiktsmessig. Fordi høvdingen først og fremst var et samlende symbol med liten reell makt, gikk de inn for å modifisere denne tradisjonelle posisjonen, og gjorde høvdingen gradvis til en mellommann mellom koloniadministrasjonen og den innfødte befolkningen (Hopkins 1972: 32).

Ved begynnelsen av 1900-tallet var det ikke lenger behov for å bruke militære midler for å styre området. I boka *The Intimate Enemy* deler Ashis Nandy (1983) kolonialisme inn i to forskjellige former, som han mener er kronologisk distinkte: én basert på fysisk erobring av territorier, en annen basert på erobring og okkupasjon av «minds, selves and cultures» (Nandy 1983). På bakgrunn av beskrivelsen over mener jeg at denne inndelingen kan være analytisk relevant for Kitas kolonihistorie og kitanernes forhold til hvite.

### **Hvites tilstedeværelse i dag**

Det er få hvite i Kita i dag. De hvite jeg traff eller hørte om i Kita, var ledere, ansatte eller frivillige i bistandsprosjekter, hvite prester og forskere, samt en franskmann som drev en butikk med et lite utvalg av europeiske dagligvarer. Noen av informantene mine snakket mye om to samfunnsforskere som på begynnelsen av 1990-tallet hadde gjort feltarbeid i Kita og arbeidet med grioter i Kita og nærliggende landsbyer (se Nakamura 1994). Det var også flere hvite som oppholdt seg i byen i kortere perioder for å lære å spille djembé-trommer; disse benyttet seg av lokale trommeslagere.

Alle disse har en annen livsstil og et pengeforbruk som er mye høyere enn afrikanernes; blant annet bor de bedre, spiser dyrere mat, går ofte på restaurant, kjører bil og reiser på første klasse på toget. Kitanerne snakket ofte om hvor mye disse betalte for tjenester, og

hvor store gaver de hadde gitt bort. Det ble blant annet sagt at en kitaner hadde fått penger til å bygge hus, en annen hadde fått et høyttaleranlegg, som han leide ut og tjente mye penger på. Informantene mine sa at de trodde alle hvite var rike, og mange ba meg om penger. Barn roper ofte «*tubabu*, gi meg hundre francs!» etter hvite mennesker. Kitanerne får også mye kjennskap til hvite gjennom reiser til Bamako, som de fleste foretar med jevne mellomrom. Som nevnt understreker de ofte at «det å reise ut gir kunnskap om verden». I Bamako er det flere hvite, og skillet mellom svarte og hvite er tydeligere enn i Kita. Hvite bor i egne områder i byen eller på hotell og handler i egne butikker med et prisnivå som gjør dem utilgjengelige for de aller fleste maliere.

Hvite er også sosialt til stede gjennom tv, og kitanernes oppfatning av hvite mennesker er formet av det de ser av hvite mennesker på tv. Kitanerne er svært opptatt av å se på tv, og de som ikke har eget apparat, ser hos andre. Hvite opptrer ofte i tv; mange nyhetsinnslag handler om hvite som bistandsgivere, observatører eller offisielle gjester. Malisk fjernsyn viser også mange europeiske såpeserier. Disse føljetongene er blant de aller mest populære tv-programmene; alle ser på, selv de som ikke forstår fransk. Jeg opplevde ofte at folk sa at «hvite gjør slik og slik, det har jeg sett på tv».<sup>21</sup>

### **Sivilisasjon versus Afrika**

Etter min mening kan kitanernes oppfatning av hvit kultur best summeres i begrepet sivilisasjon (*civilisation*). Begrepet brukes svært ofte, det er sterkt moralsk ladet og impliserer overlegenhet på mange nivåer. Mary H. Moran, som har studert kjønnsrelasjoner og vestlig innflytelse blant glebofolket i Liberia, beskriver hvilken sentralitet begrepet har i dette samfunnet. Hun refererer til studier av Elizabeth Tonkin, og siterer henne på at begrepet sivilisasjon i Liberia assosieres med «the ways of whites, use of machines, with hygienic habits and rejection of superstition, and above all with wisdom and knowledge, more skilled and intelligent behavior» (Tonkin 1981, sitert i Moran 1990: 3). Jeg mener at denne definisjonen er dekkende for måten begrepet brukes på i Kita (jf. Hopkins 1972: 52), med unntak av «rejection of superstition» (jf. drøftingen av magi i Kita i kapittel 9). Sivilisasjon brukes ofte som motsetning til «(det svarte) Afrika» (*farafinna*), en dikotomisk inndeling som har vært observert i andre afrikanske samfunn (Bledsoe 1980: 170–171, Talle

---

<sup>21</sup> Flere informanter fortalte meg for eksempel at de hadde sett at hvite kvinner slår mennene sine.

2002). I disse sammenhengene fremstilles «Afrika» oftest som negativt. Sidibé skrev i 1932 at «graden av sivilisasjon ikke er den samme» hos kitanere som hos franskmenn (Sidibé 1932: 85). Kitanerne tar ofte i bruk symboler på sivilisasjon som vestliginspirerte klær, vestlig mat, moderne teknisk utstyr til bruk i seremonier o.l. Kitanerne var seg også svært bevisst at tv-apparater, videokameraer, kjøleskap og andre ettertraktete produkter «kommer fra de hvite». Jeg hørte folk gi uttrykk for en tro på at hvite mennesker er mer intelligente enn svarte. Ibrahim mente at teknologi som kommer fra de hvite, var et bevis på det. Hvite regnes også generelt som moralsk overlegne. Jeg hørte ofte folk si at hvite ikke lyver, jukser osv. Toumani sa at han hadde forstått at hvite ikke liker løgner, derfor sa han alltid sannheten til oss. Penda takket meg en gang for et brev jeg hadde skrevet til henne fra Norge; da jeg kommenterte at hun ikke hadde svart, svarte hun med beklagelse i stemmen at «svarte og hvite er ikke like» (*te kelen ye*). I forbindelse med at noen har kranget, snytt hverandre eller lignende, sies det ofte i en oppgitt tone: «Afrika!» (*farafinna!*). Flere kvinner sa til meg at afrikanske menn behandler kvinner dårligere enn hvite menn; Sali sa at de slår kvinner, ikke kan si at de elsker dem, og ikke godtar at de sier nei til å ha sex. Hun mente også at afrikanere som har gått på fransk skole, er bedre enn dem som har gått på koranskole. En episode som utspant seg i en familie i nabolaget mitt, illustrerer denne typen moralsk rangering: Jeg var på besøk hos denne familien og satt på gårdsplassen og pratet med to voksne menn. Plutselig kom en av familiens døtre løpende ut av huset, hylende og i full fart, med moren løpende etter med en pisk i hånden. Moren fikk tak i datteren og begynte å piske henne hardt. En av mennene jeg satt sammen med, reiste seg straks, løp bort og gikk imellom moren og datteren. Selv om det ikke er uvanlig å slå barn, er det ikke akseptert å gjøre det på en slik voldsom måte. Den andre mannen jeg satt sammen med, som var en utdannet og høyt respektert mann, hevet øyenbrynene over episoden og spurte meg: «Hvilket nivå av skolegang har hun (moren)?»

Flere av informantene mine ga også uttrykk for at sivilisasjonen gradvis har begynt å nå Kita. Viktige tegn på dette er blant annet det moderne skolesystemet, helsevesenet og kampanjer mot tradisjonelle praksiser som tvangsgifte og omskjæring av kvinner. Bintou sa at arbeid mot kvinnelig omskjæring skyldes at «sivilisasjonen er kommet til Kita».



## Usynlig avhengighet og ambivalens

Eksempelene over illustrerer at lenge etter uavhengigheten, og med liten tilstedeværelse av hvite, er kitanerne fremdeles svært preget av et mindreverdighetskompleks overfor hvite. Jeg mener at for å forstå forholdet mellom svarte og hvite og den hvite kulturens påvirkning på Kita-samfunnet i dag, er det nyttig å ta utgangspunkt i postkolonial teori. Leela Gandhi (1998) definerer postkolonialisme som teori som beskriver og analyserer «den komplekse tilstanden som følger med ettervirkningene av den koloniale okkupasjonen» (Gandhi 1998: 4). I denne sammenhengen er Nandys (1983) beskrivelse av to ulike former for kolonialisme nyttig. Nandy mener at den første typen, som handlet om erobring av territorier, var styrt av egeninteresser på en måte som var åpenbar for alle, mens den andre formen, som handlet om erobring av sinn og kulturer, var mer subtil. Denne formen for kolonialisme ble tilslørt og legitimert av begreper som rasjonalisme, sivilisasjon o.l. (Nandy 1983). Den preger fremdeles postkoloniale samfunn, og fordi den er subtil, er den vanskelig å oppdage. Albert Memmi (1968), en revolusjonær, tunisisk forfatter, hevder at minner og spor av underordning hos koloniserte folk gjør at den koloniale fortiden har et psykologisk grep på den postkoloniale nåtiden (Memmi 1968: 88). Jeg tror dette er en riktig beskrivelse, og mener at følgende episode fra Kita illustrerer det: Toumani og jeg ble vitne til en krangel mellom en hvit mann og sjefen for postkontoret i Kita om en feil som var begått der. Toumani forklarte meg at sjefen hisset seg veldig opp over at feilen ble påpekt av den hvite mannen, fordi afrikanerne forbinder alle påpekninger fra hvite med koloniherrenes nedlatenhet. Han sa at «de av oss som har gått på skole, kan ikke godta det».

Mange postkoloniale studier fokuserer på at tidligere koloniserte folk har et sterkt ambivalent forhold til sine tidligere koloniherrer (Gandhi 1998: 11). Jeg opplevde også at kitanernes forhold til hvite var preget av en sterk ambivalens. Til tross for streben etter «hvithet» og beundring som kom til uttrykk i mange sammenhenger, opplevde jeg også at kitanerne ga uttrykk for at de betraktet vestlig kultur som noe negativt. Vestlig innflytelse ble omtalt som en årsak til både sivilisasjon og normoppløsning i samfunnet. Manglende respekt for sosiale normer, utsvevende livsførsel (*sungurunbaya*) og økning i antall skilsmisser er eksempler på negative ting som ofte relateres til vestlig innflytelse (se f.eks. Cissé 1970: 334). Kitanerne uttrykte også noen ganger sinne over hvites overordnede posisjon i forhold til afrikanere. Issa var for eksempel svært provosert over at hvite observatører var til stede under et valg i et afrikansk land, og sa opphisset: «Det er ingen

svarte observatører til stede under deres valg!» I andre sammenhenger uttrykte han det motsatte; blant annet fortalte han med stolthet i stemmen at han skulle gifte seg med en hvit kvinne (noe som viste seg ikke å være sant). Memmi stiller spørsmålet om hvordan den koloniserte kan hate kolonisten og samtidig beundre ham slik (Memmi 1968: 45).

Gandhi skriver at forholdet mellom kolonist og kolonisert er symbiotisk og ambivalent, og at koloniserte medvirker til sin egen underordning. Hun relaterer dette til at makten (som kolonistene representerer) er forførende:

If power is at once the qualitative difference between or gap between those who have it and those who must suffer it, it also designates an imaginative space that can be occupied, a cultural model that might be imitated or replicated. (Gandhi 1998: 14)

Dette viser hvordan det å være i en underordnet posisjon i et maktforhold kan føre til forsøk på å reprodusere den overordnetes handlinger. I kapittel 9 beskriver jeg nærmere hvordan kitanerne i mange sammenhenger etterligner hvites livsførsel. Her vil jeg bare nevne at svært mange kitanere ønsker å reise til Europa, noe jeg mener best kan forstås i lys av et maktperspektiv som ligner det som er skissert ovenfor. Kitanernes ideer om hva de skal gjøre dersom de får mulighet til å reise til Vesten, er ofte svært diffuse. På spørsmål om hva hun kunne tenke seg å jobbe med, svarte Kadiatou, som snart er ferdig med ungdomsskolen: «Jeg vil reise til Europa.» Hva slags arbeid ønsker du å få? spurte jeg så. Det virket som hun ikke hadde tenkt på dette, og etter en lang pause svarte hun: «Hvilket som helst arbeid.» «Å reise til Europa» fremstilles på denne måten som en kategori arbeid. Ønsket om å reise til Vesten er ikke nødvendigvis økonomisk motivert. Jeg hørte også andre kitanere komme med lignende uttalelser. Solo, som er handelsmann i Kita og ser ut til å være forholdsvis velstående, sa også at han ville gjøre hvilket som helst arbeid dersom han hadde fått muligheten til å reise til Vesten.

Kitanerne skiller også mellom byfolk og landsbyfolk på en måte som ligner skillet mellom hvite og svarte. Sivilisasjon står i motsetning til landsbygda (*kungo*) (i tillegg til «Afrika»), og denne relasjonen er også hierarkisk. Jeg opplevde ofte at kitanerne omtalte landsbyfolk som usiviliserte og/eller enkle (jf. Hopkins 1972: 52–53). En ulykke der en mann ble drept av et tog, illustrerer dette: En mann fra en landsby i nærheten sovnet i en eselkjerre, og eselet krysset jernbanelinjen med mannen sovende i kjerra. De ble påkjørt av toget og drept. En

mann fra Kita kommenterte hendelsen slik: «Landsbyfolk lar seg stadig vekk drepe på slike banale måter.»

\* \* \*

Fordi tematikken i kapittel 4 og 5 henger sammen, gir jeg en samlet oppsummering av de to kapitlene etter kapittel 5.

## Kapittel 5 Flere hierarkiske relasjoner: kjønn og alder

Kjønn og alder er viktige kriterier for differensiering i Kita, som i Vest-Afrika for øvrig. Relasjoner basert på kjønn og alder er hierarkiske relasjoner. Pedersen (1994) skriver at den klassiske beskrivelsen av vestafrikanske samfunn er det patriarkalske gerontokratiet (Pedersen 1994: 181). Det hierarkiske aspektet av disse relasjonene understrekes også av forfattere som har skrevet fra Kita (Sidibé 1932, Cissé 1970, Hopkins 1972). Det er likevel en tendens til endring i retning av at kvinner og unge får mer makt enn tidligere: Dette ble påpekt av mange av informantene mine, og av de nevnte forfatterne. I dette kapittelet vil jeg redegjøre for relasjoner, rettigheter og plikter basert på kjønn og alder i Kita-samfunnet, og drøfte grunnlaget for at slike relasjoner defineres som hierarkiske. Jeg vil også drøfte disse relasjonene i forhold til andre hierarkiske relasjoner i Kita.

### Kjønn

Relasjonen mellom kjønnene i Kita er basert på følgende prinsipper: kjønnssegregering, kjønnsbasert arbeidsdeling og formell underordning av kvinner. I tillegg har kvinner og menn forskjellige estetiske uttrykksformer, noe jeg kommer tilbake til i kapittel 7. I *Female and Male in West Africa* beskriver Christine Oppong (1983) forholdet mellom kvinner og menn i Vest-Afrika slik:

A notable feature of social and economic life in West Africa is the segregation of the sexes and yet at the same time the sense of connectedness and complementarity of the roles of women and men. ( . . . ) In the activities of production and consumption, in the exercise of power and control, in artistic, ritual and symbolic expression, in sexual relations and procreation, female and male roles – their behaviours and expectation – are seen to be intrinsically complementary and interconnected. (Oppong 1983: 72–73)

Flere av bidragsyterne i *Female and Male in West Africa* (f.eks. Arhin, Karanja) drøfter spørsmålet om vestafrikanske kvinners posisjon er underordnet eller komplementær og

likeverdig. Implisitt i dette spørsmålet ligger en idé om at relasjonen vanskelig kan være *både* underordnet *og* komplementær. Senere forfattere, for eksempel Adria La Violette (1995), hevder at kvinners rolle som aktive medskapere av deres egen sosiale identitet har vært oversett av forskere. La Violette har studert kvinnelige håndverkere i Mali, og fokuserer på hvordan kvinnene i undersøkelsen manipulerer aspekter ved den sosiale orden. Hun skriver at kvinnene utøver mer sosial fleksibilitet enn menn, fordi de, blant annet gjennom ekteskap og ved å assistere familiemedlemmer, kan krysse sosiale grenser som menn ikke kan krysse (La Violette 1995: 170). Etter min mening viser materialet mitt at kvinnes posisjon i Kita er både underordnet og komplementær, og at dette ikke er uforenelig med La Violettes perspektiv.

## Segregering

Kjønnssegregeringen gjør seg gjeldende på mange områder i Kita. I seremonielt liv er segregeringen svært tydelig. Noen seremonielle faser er dominert av ett kjønn; i seanser der begge kjønn deltar, sitter kvinner og menn hver for seg, enten i hver sin del av gårdsplassen eller kvinner inne på gårdsplassen og menn utenfor porten. I dagliglivet gjør arbeidsdelingen at kvinner (særlig yngre kvinner som tilbereder måltider) tilbringer mest tid i husholdet, mens mennene oppholder seg mer utenfor husholdet. Når både kvinner og menn oppholder seg på gårdsplassen, sitter de vanligvis hver for seg. Ektefeller gjør også svært få ting sammen; vanligvis er det slik at de både spiser, arbeider og har sosialt samvær med andre hver for seg. Jeg har heller ikke sett at ektefeller går sammen, selv om de skal til samme sted. Ismaël deltok i et bryllup i en landsby ca. 5 km. fra Kita. Han kjørte dit på mopeden sin, mens kona hans, som også skulle være med, gikk til fots i stekende sol. Jeg spurte om ikke kona kunne sitte på med ham, men forsto at dette var utenkelig. Han svarte at «hun går sammen med kvinnene».

De fleste informantene mine hadde ingen begrunnelse for hvorfor kvinner og menn bør oppholde seg atskilt. Noen sa imidlertid at det skyldes at man ikke skal distrahere hverandre, og at dette er anbefalt i islam (Schildkrout 1983: 107; Camara 1992: 53). Issa, som er en sterkt troende muslim, la stor vekt på dette og sa at det var «veldig alvorlig» å blande kvinner og menn, særlig i sammenhenger med dans og musikk. Ifølge ham var dette bare hensiktsmessig i bryllupsfeiringer, for å vise frem bruden. Han sa at ved at også menn er til stede i danseseanser der bruden og hennes søstre, venninner osv. feires, får man vist hele den

mannlige forsamlingen at denne kvinnen tilhører en annen, og at de dermed skal holde seg unna henne.

Jeg erfarte at det er forskjellige årsaker til at kvinner og menn unngår å inngå i forsamlinger som domineres av personer av motsatt kjønn, og at det også er forskjellige sanksjoner forbundet med slike overskridelser. Kvinner som omgikkes menn i liten grad, begrunnet det med at de følte mye sjenanse når de var sammen med menn, eller at ektefellene mislikte det eller ikke tillot det. Sira fortalte meg at mannen hennes ble sint hver gang hun snakket med en annen mann, hun sa at han oppfattet det som flørting. Menn som er sammen med kvinner, risikerer å bli snakket dårlig om eller latterliggjort av andre menn. Toumani fortalte at han var blitt kalt «kvinnfolk» (*musomogo*) fordi han og kona gjorde mange ting, som å gå på kino og på diskotek, sammen, den første tiden de var gift. Menn som tilbringer mye tid i husholdet, risikerer å bli kalt kvinnfolk, som er en svært nedsettende karakteristikk av menn.

Menn deltar generelt i flere virksomheter i den offentlige sfæren enn kvinner. Det regnes som en selvfølge at menn engasjerer seg i politikk (jf. Hopkins 1972), og jeg opplevde mange ganger at menn som møtte hverandre for første gang, spurte hverandre om hvilket parti de var medlem av – altså ikke *om* de var medlem av noe parti. Kvinnene jeg kjente, engasjerte seg ikke i partipolitikk. Kvinner er også utestengt fra å delta i bydelsmøter som iblant avholdes når viktige ting som angår Kita, skal diskuteres. Menn regnes for å ha mer kunnskap om samfunnet og om spørsmål som angår offentligheten. Det er en viktig grunn til at det understrekes at mennene bør ut av husholdet, fordi dette er en måte å få kunnskap om verden på. Mannlige informanter sa at kvinner, som tilbringer mest tid i husholdet, ikke vet mye om verden. I min husverts *grain* diskuterte mennene ofte samfunnsrelaterte spørsmål, og kona hans sa til meg at de pleide å diskutere «religion, politikk og filosofi». Kvinnene jeg tilbrakte mest tid sammen med, snakket svært sjelden om slike ting.

I seremonier er menn mer aktive som talere enn kvinner. Kvinner taler mindre, og de venter også ofte med å ta ordet til alle mennene er ferdige med å snakke. *Nyamakala*-kvinner har seremonielle oppgaver som taler, sang og dans, og har derfor generelt en mer fremtredende rolle i offentligheten enn *horon*-kvinner (Camara 1992). Unge gifte kvinner deltar mindre i seremonielt liv enn eldre kvinner; folk sa at dette skyldes at de unge har så mange plikter i husholdet. Disse forskjellene mellom kvinners og menns roller kan knyttes til Michelle

Rosaldo (1974) påstand om at kvinner generelt assosieres med det private, mens menn assosieres med det offentlige (Rosaldo 1974: 23). Jeg kommer tilbake til dette nedenfor.

## Arbeidsdeling

Kvinner og menn har forskjellige arbeidsoppgaver og økonomiske roller. Menns allmenne plikt er å forsørge (*mara*) sine koner og barn gjennom arbeid utenfor husholdet. Menn er i teorien eneforsørgere for familiene sine. Det ser ut til at plikten til å forsørge konene sine og dekke utgifter knyttet til kvinnenens plikter i husholdet, hviler særlig sterkt på vestafrikanske menn, sammenlignet med menn i andre deler av Afrika (Sommerfelt 1999: 29). Menn oppfyller forsørgeransvaret sitt på svært forskjellige måter, jf. beskrivelsene av arbeid og yrker i kapittel 2 og 4. Deres yrkesvalg og arbeidsmuligheter avhenger av blant annet graden av gjennomført skolegang, bekjenskaper og kastetilhørighet.

Den sosiale rollen til kvinner i Kita er hovedsakelig orientert mot husholdssfæren og morskap. Dette kan sies å gjelde vestafrikanske kvinners rolle generelt (Bledsoe 1980: 59, Oppong 1983: 72). Særlig yngre kvinner er knyttet til plikter i husholdet. Kvinners arbeidsoppgaver i husholdet beskriver jeg nærmere i neste kapittel. I tillegg til at oppgavene deres for en stor del er knyttet til barn, er det også slik at kvinner verdsettes mest som mødre. Mange forskere har beskrevet vektleggingen av morskap i Mande (Bird & Kendall 1980, Charry 2000: 60, Jansen og Zobel 1996: 2–3). Kitanerne er sterkt knyttet til mødrene sine og respekterer dem høyt. De er også opptatt av å forsørge dem når de blir gamle. Begrepet *badenya* (avledet av *baden*, «barn av mor»), refererer til harmoni og gode relasjoner.<sup>22</sup> Forholdet mellom mødre og sønner er tema for mange historier i den muntlige fortellertradisjonen, og historien om Soundiata Keita og moren hans, Sogolon Djata, er en viktig referanse i denne sammenhengen. Barn, særlig sønner, prøver å hevde seg i samfunnet for å hevne «lidelsene» til mødrene sine (dette behandler jeg nærmere i kapittel 9). I

---

<sup>22</sup> Denne sangen, som vektlegger den spesielle relasjonen mellom mødre og barn og kvinners egenskaper som mødre, synges i dåper i Kita:

Gode hønemor, gode hønemor,  
 andre barn kan ikke vokse opp hos deg  
 Når man snakker om gode mødre: Griotkvinner er gode mødre  
 Når man snakker om gode mødre: Smedkvinner er gode mødre  
 Når man snakker om gode mødre: *Fina*-kvinner er gode mødre  
 Gode hønemor, gode hønemor,  
 andre barn kan ikke vokse opp hos deg

egenskap av å være mødre blir kvinner forbundet med ektemannens hushold, og gjennom barna sine kan de øve innflytelse i husholdet hans (Jansen 2001: 68).

De fleste kvinner driver handelsvirksomhet (*jago*) ved siden av arbeidet i husholdet, noe som er vanlig i vestafrikanske samfunn. Kvinners handelsvirksomhet er generelt knyttet til produkter som kan karakteriseres som kvinnelige: De lager og selger matretter, parfymeartikler, såpe, perlesmykker, klær, sko o.l. I antropologisk litteratur fra Vest-Afrika (f.eks. Oppong 1983: 72, Schildkrout 1983: 107, Pedersen 1994: 182, Sommerfelt 1999: 28) har det vært fokusert mye på kvinners deltakelse i markedsøkonomien og deres relativt uavhengige økonomiske posisjon. Både kvinner og menn i Kita mente at inntektene fra kvinners handelsvirksomhet som hovedregel kan benyttes fritt av kvinnene selv. Der kvinner bidrar, gjelder det som oftest utgifter knyttet til barn (særlig klær til døtre), og en del kvinner betaler også ingrediensene til dagens måltider. Dette reflekterer en idé om at utkommet av kvinners økonomiske aktiviteter skal gå til den reproduktive sfæren. Imidlertid er det forskjell på teori og praksis på dette området. En studie av Enid Schildkrout (1983) fra det nordlige Nigeria er interessant i denne sammenhengen. Schildkrout har analysert økonomiske aktiviteter til segregerte hausakvinner i byen Kano. Hun skriver at kvinner og barn betraktes som konsumenter, og at idealet er at kvinners arbeidskraft skal gå til matlaging, husarbeid og barnepass. Segregeringen er basert på en idé om at kvinner ikke trenger å delta i produktivt arbeid, bare i reproduktivt arbeid (Schildkrout 1983: 114). I praksis driver imidlertid kvinner med en økonomisk aktivitet som inngår i en produktiv sfære: De selger mat, i tillegg til at de selger diverse småvarer og driver med hårfletting (Schildkrout 1983: 114–115). Fordi kvinnene er segregerte, har de ikke tilgang til markedet, men kvinner kontrollerer barns arbeidskraft og bruker dem til å selge varene sine der (Schildkrout 1983: 108). Schildkrout skriver at kvinnenenes økonomiske aktiviteter er basert på at de konverterer ressurser fra husholdssfæren til den produktive sfæren: Virksomheten er basert på kontroll av barn, som er en viktig ressurs i husholdet, og den finansieres av penger kvinnene får av ektemennene til husholdningskonsum, i tillegg til andre finansieringskilder som medgift, gaver fra andre kvinner og kreditter fra roterende kredittselskaper. Pengene kvinnene tjener, går inn i en kvinnelig utvekslingssfære, blant annet som gaver til kvinnelige slektninger og venner og til døtrenes medgift (Schildkrout 1983: 115). Et interessant poeng er altså at kvinnene investerer penger de får av ektemennene til husholdningskonsum, i egen handelsvirksomhet, og at inntektene derfra kanaliseres inn i et kvinnelig utvekslingssystem der kvinnene handler som uavhengige aktører, ikke som hustruer.



Schildkrouts analyse er relevant for studiet av kvinners økonomiske aktiviteter i Kita. Kvinner i Kita driver handel, og handelsvirksomheten finansieres i stor grad på samme måte som Schildkrout beskriver. Et eksempel: Sira driver handel med *wusulan* (røkelse, som brukes som parfyme), såpe og andre småvarer. Ektemannen lar henne vanligvis ikke gå ut mer enn én gang hver morgen. Hun driver derfor handel hjemmefra; kvinner kommer hjem til henne for å kjøpe varer. Tilvirkningen av *wusula* kan også gjøres parallelt med at hun lager mat i husholdet. Ektemannen gir Sira penger til ingredienser til de daglige måltidene. Hun bruker imidlertid ofte mindre enn hun får, og bruker overskuddet til å kjøpe ingredienser til *wusulan*. Det er sannsynlig at mannen ikke vet hva matvarene koster, og at han heller ikke vet hva hun bruker penger på, fordi han ikke er hjemme på dagtid. Sira besøker også noen ganger slektninger i Bamako, og på disse reisene kjøper hun produkter som hun videreselger i Kita. Denne virksomheten ligner La Violettes (1995) beskrivelse av kvinner som manipulerer aspekter ved den sosiale orden ved å utøve mobilitet blant annet gjennom relasjoner til familiemedlemmer (La Violette 1995: 170). Ut fra det jeg kunne se, var Siras handelsvirksomhet typisk for kvinners handelsvirksomhet i Kita. Kvinnene bruker overskuddet av inntektene sine særlig til klær til seg selv og barna og til gaver til andre kvinner i dåper og brylluper (som jeg beskriver nærmere i kapittel 8). Det er altså forskjell på teori og praksis med hensyn til kvinners økonomiske rolle i Kita, slik det er blant hausaene i Schildkrouts undersøkelse. I teorien er kvinner knyttet til den reproduktive sfæren, men i praksis deltar de i den produktive sfæren.<sup>23</sup>

Kvinnens inntekter fra lønnsarbeid oppfattes på en annen måte. Noen få kvinner i Kita har lønnsarbeid.<sup>24</sup> Kvinner som har lønnsarbeid, forventes i større grad å bidra til alle slags utgifter. Jeg ble fortalt at det i den maliske ekteskapslovgivningen er nedfelt et krav om at kvinner som har lønnsarbeid, må bidra til husholdets økonomi. Dette er parallelt til Schildkrouts beskrivelse av arbeid i husholdssfæren som en kategori arbeid som er uavhengig av den produktive sfæren, mens lønnsarbeid regnes som en del av denne sfæren. Fordi inntektene fra slikt arbeid generelt er høyere, mente mange kvinner at lønnsarbeid ville gi dem mer selvstendighet. Mange jenter reiser til Bamako for å studere etter ungdomsskolen, og unge jenter sa at de gjorde dette for å kunne tjene egne penger og

---

<sup>23</sup> Markedet i Kita er også kjønnssegregert, slik at kvinner kan selge varer på markedet og fremdeles være segregerte.

<sup>24</sup> Blant informantene mine var det én kvinne som hadde lønnsarbeid; hun jobbet som sykepleier på sykehuset i Kita.

forsørge seg selv. Mange menn var skeptiske til at kvinner hadde lønnsarbeid, jf. idealene som er knyttet til kvinnelig og mannlig arbeid. Siaka sa at kvinner som har arbeid utenfor hjemmet, som regel er «dårlige» kvinner som forsømmer husholdspliktene sine, men han mente at Bintou, som han kjenner, er et unntak. Jeg hadde inntrykk av at kvinners skolegang mest hadde symbolverdi for menn. De voksne mennene jeg snakket med, var svært opptatt av at døtrene deres skulle gå på skole, men ikke av at de skulle bruke skolegangen i en jobbsammenheng. De ønsket heller at døtrene skulle gifte seg til forsørgelse. En av mine mannlige informanter fortalte også at da han skulle gifte seg, hadde han satt som betingelse at hans fremtidige hustru måtte ha minst sju års skolegang. Likevel ønsket han ikke at hun skulle ha fast arbeid utenfor husholdet. Jeg ser dette i sammenheng med kitanernes vektlegging av sivilisasjon.

## Underordning av kvinner

Alle informantene mine – både kvinnelige og mannlige – var enige om at menn er overordnet kvinner. De la vekt på at menn bestemmer over kvinner, og at de har krav på respekt fra dem. Det å adlyde ektemannen og hans foreldre og venner regnes som noe av det aller viktigste for kvinner og kalles å respektere (*bonya*) disse personene. Flere kvinner ga også uttrykk for at de var redde for (*siran*) mennene sine. Kvinner skal ikke tiltale ektemannen sin med fornavn, men tiltaler ham med patronymet, *Monsieur*, «min overordnede» (*n'koro*), «min far» (*n'fa*) og lignende (Camara 1992: 54).

Ektemannen bestemmer over hustruens bevegelser (jf. Bledsoe 1980: 2, Sommerfelt 1999: 28). Det varierer hvor mye kvinnene får lov til å bevege seg utenfor husholdet; noen får ikke lov til å gå andre steder enn til markedet om morgenen og til sosiale arrangementer som de er forpliktet til å delta i. Gifte kvinner går som regel ikke ut om kvelden, det er ikke vel ansett. Dersom en kvinne går ut om kvelden, tolkes det ofte som at hun skal treffe en mann. Menn går ofte ut på kveldstid, men ingen spør dem hvor de skal. Man sier at de er «i byen» (*dugu kono*).

Jeg erfarte at det var sprikende synspunkter på legitimiteten av kvinners underordning. Særlig yngre kvinner som hadde gått på fransk skole, uttrykte at de synes det er urettferdig og ikke naturlig. Flere begrunnet dette med at det ikke er slik i Vesten; det er nemlig en vanlig oppfatning blant kitanere at vestlige kvinner dominerer mennene sine. Jeg opplevde

også at folk ga uttrykk for forskjellige meninger, avhengig av situasjonen. Sira klaget for eksempel stadig over at mannen hennes ga henne for lite frihet; likevel snakket hun nedlatende om en mann i nabolaget som hun mente lot seg bestemme over av kona si. Hun fnyste og sa at «man skulle tro at det var kona som var husholdsoverhode i den familien!». En annen kvinnelig informant lo av en mann hun kjente, fordi hun mente han var redd for kona si. Hun sa at «han later som om det er han som bestemmer, men du skal se ham når han er sammen med kona – han er livredd henne!». Dette tyder på at kvinnes opplevelse av over- og underordningsforholdet mellom kjønnene var situasjonsavhengig. Menn ga også uttrykk for forskjellige holdninger til dette. På den ene siden omtalte de sin egen overordning som legitim og naturlig, på den andre siden anså de utviklingen mot større grad av likestilling som både naturlig og positiv og som et ledd i «utviklingen». Toumani sa at «*egentlig* skal kvinner bøye hodet og se ned når de går forbi en mann», mens han i andre sammenhenger sa ting som at «afrikanere ligger etter de hvite, vi har ennå ikke nådd stadiet av likestilling». Alle menn jeg snakket med, mente også at jenter bør få skolegang, noe som er allment anerkjent som grunnlag for selvstendiggjøring av kvinner; likevel ønsket de vanligvis ikke at konene deres skulle arbeide utenfor husholdet.

Til tross for at kjønnsrelasjonene utvetydig ble oppfattet som hierarkiske relasjoner, la flere informanter vekt på at det er større grad av likestilling mellom kjønnene i dag enn før. Flere menn omtalte denne endringen som noe negativt, og uttalte at «i dag gjør kvinner akkurat som de vil», og lignende. Kvinnene fremstilte derimot utviklingen som positiv. Ramata og Sali sa at kvinnes situasjon er bedre i dag enn tidligere, fordi de nå kan si fra dersom de har et problem med ektemannen sin. De forklarte at dersom de mener ektemannen behandler dem urettferdig, kan de presentere problemet for en god venn av mannen, eventuelt en søster eller andre, og få vedkomende til å snakke med ham.<sup>25</sup> Tidligere måtte de finne seg i (*munyu*) alt mannen bestemte og gjorde.

### **Tilnærminger til studiet av kjønnshierarki**

Mange informanter hadde ingen begrunnelse for hvorfor menn er overordnet kvinner, eller sa at «det er vår tradisjon (*laada*)». Noen menn hadde et mer utdypende svar, og blant disse var det flere som oppga islam som begrunnelse. Issa sa: «I vår religion er menn overordnet

---

<sup>25</sup> Denne typen bruk av meklere er svært vanlig i sosialt liv, i alle situasjoner som oppleves som «delikate».

kvinner. Tre prinsipper er viktige i ekteskapet, ifølge Koranen: Kvinnen skal respektere ektemannen sin, adlyde hans ord og gjøre som han sier.»

Som nevnt ovenfor har Rosaldo (1974) hevdet at det er en tendens til at menn i alle samfunn assosieres med det offentlige, mens kvinner generelt assosieres med det private (Rosaldo 1974). Etter min mening er dette en nyttig tilnærming i analysen av kjønnsrelasjoner i Kita. Menns høyere deltakelse i samfunnsmessige aktiviteter danner grunnlag for en assosiering mellom menn og det offentlige, mens kvinner, som er mest knyttet til husholdet, generelt assosieres med det private (Camara 1992: 61). I boka *Sexual Meanings* tar Ortner og Whitehead (1981) utgangspunkt i Rosaldos skille og hevder at assosieringen menn – offentlig og kvinner – privat er en viktig årsak til at kvinner generelt er underordnet menn. Aktiviteter i det offentlige betraktes ofte som uttrykk for en universalistisk og samfunnsnyttig holdning, mens det som skjer i det private, regnes som partikularistisk og egennyttig (Ortner & Whitehead 1981). Forskere har også påpekt at kvinner ofte regnes for å være opptatt av sine egne barns interesser på bekostning av fellesskapets interesser (Rosaldo 1974: 24, fra mandinkasamfunn f.eks. Jansen 2001: 68). Mange informantuttalelser indikerer også at kitanerne rangerer det private lavere enn det offentlige. Den ofte gjentatte uttalelsen at «hvis man bare blir værende hjemme, vet man ingen ting», tyder på en slik rangering. Kritikk av menn som tilbringer mye tid i husholdet, er en del av dette. Siaka, som var arbeidsledig, ble for eksempel kritisert for å tilbringe mye tid i husholdet. Sekou sa at «det er ikke bra å være så mye hjemme».

En annen forklaring på kjønnshierarkiet som var vanlig blant informantene mine, var at kvinner er mer emosjonelle og ustyrlige enn menn, og at dette gjør dem dårlig skikket til å ta objektive beslutninger. Menn mente at kvinner derfor må oppdras og forsørges (*mara*) av menn, som omtales som mer rasjonelle. I «Is female to male as nature is to culture?» argumenterer Sherry Ortner (1974) for at den universelle underordningen av kvinner skyldes at kvinner oppfattes som nærmere naturen enn menn, og at enhver kultur definerer naturen som lavere enn seg selv (Ortner 1974: 72). Med henvisning til Simone de Beauvoir vektlegger hun kvinnekroppens biologiske funksjoner (menstruasjon, graviditet, barnefødsler og amming) som grunnlaget for assosieringen av kvinner og natur. Kvinnekroppens biologiske funksjoner skaper en uløselig tilknytning mellom kvinnene og barna deres, og dette fører i sin tur til at kvinners sosiale rolle i stor grad begrenses til reproduktive oppgaver, som knyttes til familie og natur (Ortner 1974: 77). Menn, som ikke

er bundet til reproduktivt arbeid gjennom sine kropper, «må (eller har mulighet til å) uttrykke sin kreativitet eksternt, 'artifisielt', gjennom tekniske og symbolske midler» (Ortner 1974: 75). Ortner hevder at dette faktumet skaper en kvinnelig psykisk struktur som skiller seg fra mannens; kvinner er mer direkte involvert i følelser, ting og mennesker, mens menn «overskrider og transformerer ting ved å anvende abstrakte kategorier og transpersonlige verdier» (Ortner 1974: 82). Andre antropologiske studier fra Vest-Afrika støtter opp under et slikt skille (f.eks. Karanja 1983, Kaberry 1952 sitert i Karanja 1983, Camara 1992: 56).

Dette perspektivet kan virke overforenklet, og argumentet om at opposisjonen natur – kultur er universell og kan relateres til kjønnsforskjeller, har vært mye kritisert (MacCormack & Strathern 1980, Rosaldo 1980, Moore 1988: 13–30). Ortner har imøtekommet denne kritikken og skriver blant annet at selv om senere undersøkelser har vist at ideen om en motsetning mellom natur og kultur ikke er universell, er ikke skillet mellom natur og kultur irrelevant: Hun skriver at spørsmålet om hva som skjer uten «the (voluntary and intentional) agency of man»,<sup>26</sup> og om forholdet mellom menneskeheten og prosessene som går for seg i verden uavhengig av mennesker, er eksistensielle problemer som mennesker overalt må forholde seg til (Ortner 1996: 179). Etter min mening er Ortners perspektiv relevant i forhold til analysen av kjønnsrelasjoner i Kita. I Mandes muntlige tradisjoner er det en tydelig assosiering av kvinner og natur. Her omtales for eksempel «kvinnenes 7777 mysterier» (Cissé & Kamissoko 1991: 81–82), og kvinners magiske evner, som sies å overføres gjennom morslinjen, er et gjentakende tema (Jansen 2001: 68). Cissé (1970) skriver at kvinner assosieres med okkulte krefter (*nyama*) (Cissé 1970: 180), og menn i Kita ga uttrykk for at de frykter kvinners kjennskap til magi, som «kommer fra» naturen (se kapittel 9). Mannlige informanter omtalte kvinner ofte på en måte som tydet på at de assosierte kvinner og natur. Som nevnt blir kvinners umodenhet og emosjonalitet ofte understreket i Kita. I et bryllup jeg var tilstede i, sa kvinnens families griot til brudgommen: «Alle kvinner er tankeløse (*musow hakili ka dogo*), de gjør stadig tabber. Dette må du bære over med.» I forbindelse med at en nabokvinne gråt over at en nær slektning av henne var syk, sa Ibrahim: «Dere kvinner . . ., enten ler dere eller så gråter dere.» Sali sa til meg at kvinner ifølge menn styres av følelser i så stor grad at de ikke kan oppdra barn, og at menn derfor må ta ansvaret for oppdragelsen av både barn og kvinner. Jeg hørte ikke at kvinner assosierte seg selv med

---

<sup>26</sup> Her refererer hun til John Stuart Mill.

emosjonalitet. Mannlige informanter sa også at det var nødvendig å kontrollere kvinner, blant annet gjennom omskjæring, for å unngå utsvevelser (*sungurunbaya*) i samfunnet; altså en intensjonell inngripen for å forhindre følger av at «naturen går sin gang».

Flere menn fremhevet også betaling for kvinnen som en årsak til, og legitimering av, kvinners underordning. Issa var sint fordi han mente kona hans ikke adlød ham, og sa: «Jeg har betalt for henne!» Toumani la også vekt på at menn betalte for kvinner, og sa at «det er mannen som tjener penger til å forsørge kvinnen og barna, derfor er det mannen som bestemmer». I kapittel 8 kommer jeg nærmere inn på prinsipper for resiprositet.

## Alder

Mange sosiale rettigheter og plikter i Kita er basert på alder, og relativ alder er grunnlag for autoritet (Cissé 1970: f.eks. 332, Hopkins 1971: 99). En slik aldersbasert organisasjon kan også beskrives som et system basert på prinsippet om anterioritet (Meillassoux 1981). Dette kommer jeg nærmere tilbake til i kapittel 6. Aldersbetingete normer med hensyn til klær, språk og andre estetiske uttrykk er også fremtredende, slik jeg beskriver i kapittel 7.

Det er en vanlig oppfatning at de eldre hadde makten i det tradisjonelle Kita-samfunnet, men at de yngre i dag har oppnådd en viss grad av frigjøring (Sidibé 1932: 85, Cissé 1970: 265–266, Diarra m.fl. 2000: 65). Likevel er det fremdeles slik at eldre bestemmer over yngre, og yngre må adlyde og vise respekt for eldre. Særlig kvinner nyter økende respekt etter som de blir eldre. Både husholdet og familien og samfunnet utenfor er preget av at de eldre har autoritet. Noe av det jeg la mest merke til den første tiden jeg var i Kita, var med hvilken selvfølgelighet man kunne be barn og unge, også dem man ikke kjenner, om å gjøre seg tjenester. Mellom barn er relativ alder viktig; jeg observerte at selv små barn var svært ivrige etter å oppdra og irettesette barn som var yngre enn dem selv.

Tidligere var befolkningen organisert i aldersgrader, det vil si kategorier av personer som var blitt initiert det samme året (Hopkins 1971: 104). Alle som var blitt initiert i løpet av en treårsperiode, kalte seg også tvillinger (*filanw*). Selv om det ikke er slik i dag, er samfunnet preget av en idé om likhet mellom mennesker fra samme generasjon. Blant folk som går, eller har gått, på skole, har skoleklassene noe av den samme funksjonen som aldersgradene hadde, klassekamerater kaller seg ofte for tvillinger. Det er også svært vanlig at personer fra

samme generasjon «krangler» spøkefullt om hvem som er eldst; slik spøking forutsetter en idé om likeverdighet (jf. Dreyer 2002: 112).

Alder er både absolutt og sosial: Barn og ungdom kalles uomskårne (*bilakorow*) (selv om de fleste omskjæres i løpet av de første leveårene) og regnes som umodne. Herfra går man over til å bli regnet som ung voksen (*cemisen, musomisen*). Likevel kan man omtales som barn i sammenhenger der eldre mennesker er til stede, også lenge etter at man har fått status som voksen. For eksempel Ismaël, som var over førti år, unnskyldte seg overfor eldre med at han var et barn (*denmisen*). Som i mange andre afrikanske samfunn påvirkes den sosiale alderen også av om man er gift; ugifte mennesker regnes ikke som fullt ut voksne (jf. Fortes 1962: 271, Bledsoe 1980: 95). En gang jeg spurte en nabokvinne om alderen til en jente som hadde vært innom meg, svarte hun at «hun var ikke gift». En informant uttalte at «selv om man er 100 år, er man ikke voksen hvis man ikke er gift». Hvorvidt man har barn og barnebarn, er også med på å bestemme den sosiale alderen, og for kvinner er statusen som henholdsvis kvinne (*muso*) og eldre kvinne (*musokoroba*) avhengig av blant annet om man er i reproduktiv alder eller ikke.

### **Kunnskap og personligheter basert på alder**

Barn regnes ikke som fullstendige personer; når barn blir født, sier man ofte «Måtte hun/han bli en person». Barn og unge omtales som ustyrlige, umodne og ukloke, eller «varme» (*kalan*). Unge assosieres med kropp og seksualitet, som det fokuseres mye på i seremonielle sammenhenger, særlig unge jenters (se kapittel 7). På grunn av dette bryr man seg mindre om hva unge mennesker mener; jeg hørte ofte kommentarer som «ikke bry deg om det, han er bare et barn». Unge mennesker unnskylder seg ofte med sin unge alder som årsak til at de gjør eller sier ukloke ting. Eldre regnes for å ha mye kunnskap og erfaring, og de respekteres høyt for det. Av den grunn blir de gjerne spurt om råd. Eldres kunnskap har ofte et snev av hemmelighet over seg, og denne typen kunnskap kan selges. Sira fortalte for eksempel at hun kjøpte hemmelig kunnskap om afrodisier av en eldre kvinne i nabolaget.

Forskjellen mellom yngre og eldre menneskers personlighet kan relateres til en kulturell forestilling om at de styres av ulike indre krefter, *waazo* og *kaazo* (Cissé 1993: 161). *Waazo* representerer heftighet og uro, den sitter i hodet og kjønnsorganet og fjernes under omskjæring. Den erstattes av *kaazo*, en kraft som representerer fysisk og intellektuell

modenhet, og som gjør at man blir i stand til å påta seg plikter og oppnå sosial og juridisk status som voksen (Cissé 1993: 161).

### **Arbeidsdeling og økonomiske roller**

Innen slektsgruppen er rettigheter og plikter basert på alder, men generasjon går foran individuell alder (Jansen 2001: 52–53). Man har rettigheter og plikter knyttet til generasjonen man tilhører, uavhengig av alder. Innen hver generasjon er alder avgjørende. Dette innebærer for eksempel at dersom en eldre bror dør, har den eldste av hans yngre brødre rett til å overta posisjonen hans, selv om han ikke er den eldste mannen i slektsgruppen. Det forekommer for eksempel ofte at menn har sønner som er eldre enn deres yngre brødre, men fordi sønner tilhører en yngre generasjon, har de ikke rett til å overta fedrenes posisjon før alle fedrenes brødre er døde (kitanernes slektskapssystem er klassifikatorisk, altså dreier det seg om klassifikatoriske brødre og sønner) (Jansen 2001: 57). I seremonier er det slik at man både gir og mottar på bakgrunn av generasjonen man tilhører, for eksempel deles en andel av brudeprisen mellom brudens fedre, og søstre bidrar med lakener og lignende til sine brødres bryllup.

Husholdet har en aldersbasert arbeidsdeling, der den yngre generasjonen arbeider for den eldre, som styrer og redistribuerer husholdets økonomiske midler. Det er vanlig at menn gir halvparten av inntekten sin til husholdsoverhodet, som betaler størstedelen av husholdets utgifter til mat, vann osv., og som bidrar til betalingen av brudepris for de mannlige husholdsmedlemmene. Barns arbeidskraft er viktig for slektsgruppens og husholdets økonomi (Bledsoe 1980; Schildkrout 1983). Jeg så et eksempel på hvor viktig dette er: En familie jeg kjente til, hadde bare ett barn, og dette gjorde situasjonen vanskelig for dem. Jeg kommer tilbake til dette i kapittel 6.

I den offentlige sfæren har man en lignende aldersbasert fordeling av rettigheter og plikter. I sammenhenger der samfunnsmessige temaer og problemer diskuteres, f.eks. bydelsmøter og seremonier, legges det stor vekt på de eldres uttalelser. Det er imidlertid slik at mange posisjoner som gir samfunnsmessig innflytelse, er i den moderne sektoren og besittes av menn med skolegang, noe som er vanligere å ha for yngre menn. På grunn av det har mange yngre menn en betydelig samfunnsmessig innflytelse (jf. Cissé 1970: 333).



Meillassoux beskriver aldersbaserte relasjoner som relasjoner basert på prinsippet om *anterioritet*. Han skriver at det hierarkiske forholdet mellom yngre og eldre har opphav i organiseringen av landbruksproduksjonen (Meillassoux 1981: 46). Den underliggende logikken er at de som kom først, har sørget for underholdet av dem som kommer etter, og at de sistnevnte derfor skylder de førstnevnte utkommet sitt (Meillassoux 1981: 42). Han skriver videre at prinsippet om anterioritet fører til at de eldre plasseres «på toppen av» samfunnet, fordi de ikke skylder noen noe. De får posisjonen som forsørgere, og regnes også som ytere av beskyttelse (Meillassoux 1981: 47). I Kita tillegges eldre menneskers bønnsigelser stor betydning, og man anser det som at disse gir beskyttelse. Jeg opplevde flere ganger at eldre mennesker uoppfordret ba for meg; «Måtte Gud gi dere et langt liv» og lignende. Moren til Jahaya ba alltid for meg, mannen min, barna mine, foreldrene mine osv. Det er ikke uvanlig å betale for slike bønner, og Ibrahim fortalte at eldre mennesker noen ganger sa at de ikke hadde penger til å betale for tjenester, men at de kunne utsi en bønn i stedet. Toumani sa at «vi tror verden er avhengig av de eldres bønner». I forbindelse med «frigjøring» (*labilali*) etter seremonier (se kapittel 8), er det vanlig at man gir en andel av de seremonielle bidragene til de eldre i nabolaget, som deler seg imellom. Jeg ser dette som et uttrykk for at man anser at man skylder de eldre (som gruppe) noe.

## Samlet diskusjon: tre typer av relasjoner

I fremstillingen av differensiering i Kita har jeg beskrevet tre hovedtyper av relasjoner. Selv om disse relasjonene er forskjellige på mange måter, har de viktige fellestrekk. Jeg mener at det er spesielt interessant å finne årsaken til at noen former for forskjellighet gir grunnlag for hierarkisk rangering, mens andre ikke gjør det, og at dette kan gi informasjon om hvordan hierarkier begrunnes. Jeg vil argumentere for at dette henger sammen med bytteforhold og med forestillinger om natur og kultur, og at disse to faktorene henger sammen.

For å finne ut hvorfor bare noen typer forskjellighet rangeres hierarkisk, mener jeg det er fruktbart å ta utgangspunkt i Morans (1990) analyse av kjønnsrelasjoner og prestisjestructurer hos glebofolket i Liberia. Morans undersøkelse fokuserer på endringer i prestisjestructurene i en tid med sterk vestlig innflytelse. Hun beskriver de tradisjonelle kjønnsrelasjonene hos gleboene som et system bestående av to forskjellige, ikke-komplementære mennesketyper (Moran 1990: 166): Kvinner og menn hadde hver sine

prestisjestructurer, og disse strukturene hadde parallelle sosiale posisjoner, for eksempel ledere for henholdsvis menns og kvinners eldsteråd (Moran 1990: 30) og byoverhode og byoverhode for kvinner (Moran 1990: 167). Ektefeller var i stor grad økonomisk uavhengige av hverandre, og de ble ikke ansett for å arbeide for et felles mål (Moran 1990: 28). Moran skriver at på grunn av sterk vestlig innflytelse har det gradvis utviklet seg en ny prestisjestructur, og denne strukturen omfatter både kvinner og menn. I denne strukturen betegnes mennesker som enten innfødte eller siviliserte, og statusen som sivilisert rangeres høyest. Moran definerer sivilisert som «the ways of whites, use of machines, with hygienic habits and rejection of superstition, and above all with wisdom and knowledge, more skilled and intelligent behavior», mens innfødt refererer til personer som er uvant med vestlig kultur, og brukes i nedsettende betydning (Moran 1990: 2–3). Moran har funnet at innfødte og siviliserte er komplementære grupper i denne strukturen. Med komplementær mener hun at en status inkluderer oppgaver som utføres av en annen person enn statusinnehaveren selv, en person som ikke har rett til statusen. Som eksempel nevner hun at statusen embetsmann inkluderer oppgaver som utføres av andre personer, i tillegg til oppgavene som utføres av embetsmannen selv (Moran 1990: 167). Moran skriver også at komplementaritet impliserer at det eksisterer et økonomisk avhengighetsforhold mellom gruppene; i hennes analyse innebærer dette at siviliserte hushold er avhengige av arbeidskraft fra innfødte hushold for å fremstå som siviliserte. Dette kan særlig ses ved at siviliserte hushold fostrer barn og rekrutterer nye husholdsmedlemmer fra innfødte hushold (Moran 1990: 13).

Denne analysen er etter min mening et nyttig utgangspunkt for å forstå opprinnelsen til de to formene for ulikhet jeg har beskrevet fra Kita. Klanene og de etniske og religiøse kategoriene i Kita rangeres som hovedregel ikke hierarkisk, og de er ikke komplementære i Morans betydning. Det eksisterer ingen arbeidsdeling på bakgrunn av tilhørighet til klan eller etnisk eller religiøs kategori. Det å være mandinka forutsetter for eksempel ikke at andre etniske grupper utfører oppgaver som mandinkaene er avhengige av; fulaniene er heller ikke avhengige av oppgaver som utføres av mennesker fra andre etniske kategorier, for å fremstå som fulanier. Den ofte kommenterte moralske overlegenheten til fulaniene begrunnes med at de «har skam», men den har ingen sosiale konsekvenser – den er ikke satt i system. Forholdet mellom mennesker fra forskjellige klaner og religiøse og etniske kategorier i Kita kan derfor etter min mening sammenlignes med forholdet mellom kjønnene i det tradisjonelle glebosamfunnet. Forholdet mellom menn og kvinner i Kita utgjør derimot en helhet bestående av komplementære kategorier, og har således mye til felles med

gruppene innfødt og sivilisert hos gleboene i dag. Menns sosiale posisjoner er avhengige av kvinners arbeid i husholdet. Issa sa at han helst skulle hatt to hustruer for å kunne ta utdannelsen sin, fordi han fikk studert svært lite da hustruen hans var syk. Da jeg bodde hos Toumani, sa han at det hadde vært mye lettere for ham å følge opp pliktene sine som vert hvis han hadde hatt to koner; da kunne den ene kona ha gjort husarbeid, mens den andre kunne ha tatt seg av meg når han hadde andre ting å gjøre. Kvinner er avhengige av menns penger, men generelt ikke av arbeid eller tjenester som utføres av dem. Det samme er tilfellet for kastene, som bidrar med ulike ytelser til det sosiale livet. Status som *horon* inkluderer oppgaver utført av *nyamakalaw* (budbringing, mekling, rådgiving), men ikke omvendt. Dette gjelder også i forholdet mellom barn og unge og eldre, der de eldre er avhengige av de unges arbeidskraft. Ramata sa at Amedis eldre søster hadde slitt ham ut, fordi det ikke var tilstrekkelig med arbeidskraft i husholdet: «Det er ingen kvinner der, og ingen barn!» I forholdet mellom hvite og svarte er det også en tendens til at hvite er avhengige av svartes arbeidskraft; hvite i Kita benytter kitanerne til å lage mat, vaske klær for seg osv.; i Bamako, der det er flere hvite, er det vanlig at svarte arbeider som tjenestefolk for hvite. I forholdet mellom mennesker fra Kita by og landsbyområdene rundt, eksisterer det også i mange tilfeller et komplementært forhold. For eksempel er det mange kitanske hushold som benytter arbeidskraft fra landsbyer for å utføre arbeid i husholdet, særlig til tungt arbeid og/eller oppgaver som er forbundet med lite prestisje. Dersom man trenger hushjelp, er det vanlig å reise til landsbygda for å skaffe en ung jente derfra. Det er også mange landsbykvinner som reiser rundt og tilbyr arbeidskraften sin til hushold i Kita, for eksempel til morting av hirse. Jeg fikk også høre at kitanske menn som har dårlig råd til å gifte seg, reiser til landsbygda, der man betaler en lavere brudepris, for å finne koner.

Det fremgår av Morans analyse at overordnede er avhengige av underordnetes ytelser. I Kita tolkes hierarkiske relasjoner mer som at den underordnede er avhengig av den overordnede – forsørgeren. Bledsoe (1980) skriver at i utveksling mellom ulikeverdige parter fremstår den overordnede ofte som giver og den underordnede som mottaker (Bledsoe 1980: 56). I samsvar med Mauss' (1995) teorier om resiprositet er giveren overlegen (Mauss 1995: 28). Da Toumani skulle beskrive forholdet mellom *nyamakalaw* for meg, gjorde han det på denne måten: «Smeder gir til Diabatéer, Diabatéer gir til Koyatéer, Koyatéer gir til *fina*, og så videre». Materialet mitt fra Kita tyder etter min mening på at ulike bidrag til det samme systemet skaper en idé om ulikeverdighet, fordi noen bidrag rangeres høyere enn andre. Videre mener jeg at det i alle de hierarkiske relasjonene jeg har beskrevet fra Kita, er en

tendens til at overordnede betraktes som forsørgere, mens underordnede anses for å arbeide for overordnede. Kvinner arbeider for menn i husholdet, og barn og unge arbeider for de eldre; til gjengjeld får de forsørgelse av dem de arbeider for. På samfunnsnivå regnes også eldre som forsørgere. Mellom *nyamakalaw* og *horonw* er det en tilsvarende rollefordeling, uttrykt som at *horonw* «gir til» *nyamakalaw*. Også forholdet mellom kitanerne og de hvite kan etter min mening tolkes på en lignende måte; afrikanerne oppfatter også i stor grad at de forsørges av hvite og av Vesten, og at de er avhengige av bistand og gaver fra hvite og fra Europa.

## Natur og kultur

Som beskrevet i avsnittet om kjønn har Ortner (1974) hevdet at kvinner assosieres med natur, som rangeres lavere enn kultur. Etter min mening viser materialet mitt at dette perspektivet er relevant for analysen av alle de hierarkiske relasjonene jeg har beskrevet fra Kita: Det er en tendens til at underordnede assosieres med natur og kropp og overordnede med kultur og intellekt. I tråd med Ortners perspektiv kan man si at *nyamakalaw* betraktes som «nærmere naturen» fordi de arbeider med «følelser, ting og mennesker» (mekling i det sosiale livet), mens *horon*(-menn) beskjeftiger seg mer med overordnede, samfunnsrelaterte spørsmål; hvordan man skal styre samfunnet, osv. *Nyamakalaw* regnes også ofte som umodne. Youssouf sa oppgitt om Amedi, en *fina*, som han hevdet kledde seg slaskete og ikke ba til Gud regelmessig: «Det er ikke lett å veilede en *fina*.» Barn og unge assosieres også med kropp og følelser, de regnes som uferdige, drevet av sin natur, og dermed heller ikke fullt ut ansvarlige for handlingene sine. I de tilfellene kitanerne rangerer steder hierarkisk, er begrunnelsen den samme: Byen er kultivert og moden, mens landsbygda er ukultivert og umoden.

På bakgrunn av dette mener jeg det er grunnlag for å si at følgende egenskaper assosieres med de ulike kategoriene:

### **Kvinner**

umodenhet  
emosjonalitet  
okkulte krefter

### **Menn**

modenhet  
tanke  
lederegenskaper

### ***Nyamakalaw***

okkulte krefter

### ***Horonw***

lederegenskaper

ekspressive og lite reserverte har lite skam	kontrollerte har mye skam
<b>Unge</b> kropp og seksualitet ustyrlighet umodenhet	<b>Eldre</b> reflekterthet selvkontroll/beherskethet modenhet
<b>Afrikanere</b> mindre intelligente usiviliserte kroppsarbeidere	<b>Hvite</b> intelligente siviliserte kontorarbeidere/funksjonærer
<b>Bønder, landsbyfolk</b> usiviliserte enfoldige ukultiverte	<b>Byfolk</b> siviliserte reflekterte kultiverte

Jeg tror at assosieringen av underordnete og natur fungerer som ideologisk grunnlag for et ulikeverdig bytteforhold mellom grupper. Over- og underordning begrunnes med at noen mennesker er umodne og/eller ustyrlige og dermed har behov for å bli bestemt over og forsørget.

Ortner påpeker at naturen betraktes som potensielt besudlende, og at dette er noe av grunnen til at kvinner, som assosieres med natur, rangeres lavere. Berreman (1975) nevner også ideer om besudling som et trekk som kjennetegner alle former for sosial lagdeling (Berreman 1975: 164). I litteratur fra Vest-Afrika har slike ideer vært diskutert i forbindelse med kaste (f.eks. Cissé 1970: 180, 200, Camara 1992: 93–94, Conrad & Frank 1995, McNaughton 1995). I det tradisjonelle Kita-samfunnet var det slik at oppgaver som innebar kontakt med besudlende materie fra andres kropp, vanligvis ble utført av *nyamakalaw* eller *wolosow* (slaver født i husholdet) (Sidibé 1932: 112). Dette gjelder til en viss grad fremdeles; for eksempel utføres omskjæring, som er det viktigste renselsesritualet, oftest av smeder. Også arbeid som «brudeslave» (som innebærer seksuell opplæring), utføres av *nyamakalaw*; ofte også barbering av nyfødte. Andre kategorier av underordnete er også noen ganger besudlende. For kvinner gjelder dette særlig under menstruasjon, da de regnes som urene (*nogon*) og ikke kan nærme seg ektemannen sin eller Gud (de kan verken be eller faste i denne perioden). Også forestillingen om kvinners tilgang til okkulte krefter innebærer en

assosiering av kvinner og besudling (Cissé 1970: 180, Jansen 2001: 68). *Bilakorow* (uomskårne), dvs. barn, regnes også som urene, og man sier at de lukter vondt (*kasane*). Mine informantere tydelige uttrykk for vemmelse når de snakket om uomskårne mennesker, vitner om dette. Jeg opplevde også at kitanerne hadde en forestilling om at hvite mennesker er mer renslige enn svarte: De mente at hjemmene deres er renere, at de ikke har lus, og at deres hygieniske praksiser er generelt bedre enn afrikanernes.

## Uavhengighet

Ulikeverdige relasjoner og ulikeverdig bytte har en annen viktig dimensjon, nemlig dikotomien uavhengig – avhengig. For å belyse begrepet uavhengighet vil jeg ta utgangspunkt i kastebetegnelsene i mandinka- og bambarasamfunnene. Betegnelsen *horon* har i antropologisk litteratur oftest vært oversatt med «aristokratisk»<sup>27</sup> eller «fri» (Tamari 1991, Jansen 2001). I de senere årene er disse oversettelsene blitt kritisert (f.eks. Conrad & Frank 1995, Sommerfelt 1999). Sommerfelt (1999) mener at aristokratisk er en uheldig oversettelse fordi begrepet har konnotasjoner til kongelighet, og at *horonw* ikke nødvendigvis nedstammer fra kongelige familier (Sommerfelt 1999: 40). Jeg deler oppfatningen av at aristokratisk, i betydningen kongelig, er en dårlig oversettelse av *horonw*. I Mande er det en vanlig oppfatning at bare Keita-klanen har kongelig opphav; i Kita omtales Keitaer som kongelige (*mansaren*), og denne betegnelsen kan ikke brukes om mennesker fra andre klaner. Betegnelsen aristokratisk har imidlertid også andre konnotasjoner, som etter min mening er relevante for oversettelsen av begrepet *horon*. Dette kommer jeg tilbake til nedenfor.

Betegnelsen fri har også vært kritisert, fordi den impliserer at mennesker som tilhører andre kategorier enn *horonw*, er ufrie (Sommerfelt 1999: 40), noe som bare synes å ha vært tilfellet for *jonw* (slaver) i det førkoloniale samfunnet. Som beskrevet var kjennetegnet på *jonw* at de var eid av andre, men denne praksisen opphørte da slaveriet ble forbudt på begynnelsen av 1900-tallet. *Nyamakalaw* har aldri vært eid av andre, og de kunne selv eie slaver. Etter min mening er betegnelsen fri likevel relevant for *horon*, men da i en betydning som skiller seg noe fra den man vanligvis legger i betegnelsen i Vesten. Jeg mener materialet mitt, og annen

---

<sup>27</sup> Fransktalende maliere bruker begrepet «noble» om *horon*.

litteratur fra regionen, tyder på at det å være ufri eller «eid» av andre (som betegnes som å være *jon*) i Mande refererer til *avhengighet* og *det å stå i gjeld til andre*. Slik kitanerne brukte begrepene *horon* og *jon*, mener jeg at de heller ikke nødvendigvis er absolutte, men ofte er relative etter graden av avhengighet og gjeld. Begge begrepene brukes både om statuser i kastestrukturen, og om uavhengighet og avhengighet generelt. Sommerfelt (1999) skriver at begrepet slave brukes metaforisk (Sommerfelt 1999: 40). Slik kitanerne brukte betegnelsen *jon*, vil jeg heller si at det ikke er et absolutt begrep. Jansen (2001) argumenterer for at *jon* betegner en underordnet eller en som skylder en annen noe (Jansen 2001: 120). En av informantene mine illustrerte dette synet da han sa at «hvis du spiser hos noen hver dag, blir du til slutt hans *jon*», og andre informanter kom med lignende uttalelser om folk som ofte spiste hos andre.

En grunnleggende idé er at man som mottaker mister evnen og/eller retten til å opptre uavhengig i forhold til giveren. Toumani sa for eksempel at «hvis man hele tiden spiser hos en annen, kommer man til å forsvare ham uansett hva han gjør». Bledsoe (1980) skriver fra kpellesamfunnet i Liberia at transaksjoner mellom ulikeverdige personer ofte defineres som gaver eller som betaling for tjenester og politisk lojalitet (Bledsoe 1980: 56). *Horonw* regnes for å være uavhengige av andre fordi de ikke har rett til bidrag fra andre grupper. Sommerfelt (1999) skriver at noen uttrykker dette som at de «eier seg selv» (Sommerfelt 1999: 39). *Nyamakalaw*, som ifølge tradisjonen har rett til å be *horonw* om bidrag til overlevelse (en rett mange i dag ikke benytter seg av), regnes derfor som avhengige og altså ikke helt frie.

Begrepet *horonya* (abstraksjon av *horon*) betyr også uavhengighet av kolonimakten; kitanerne sier at Mali fikk sin *horonya* i 1960. Dette viser at ideen om uavhengighet er et sentralt element i begrepet *horon*. Også andre hierarkiske relasjoner impliserer etter min mening en idé om uavhengighet og avhengighet: Kvinner, barn og unge er avhengige, fordi de forsørges, og kitanerne er avhengige av gaver og bistand fra de hvite. Det samme gjelder forholdet mellom innfødte og nykommere og mellom verter og gjester: nykommere står i et avhengighetsforhold til de innfødte, fordi det er gjennom disse de har fått rett til å bosette seg i Kita (Hopkins 1972: 64).

Ideene om uavhengighet og avhengighet er relatert til moral. Zobel (1996) skriver at grioters ære er knyttet til takknemlighet (*walenyumandon*) på bekostning av uavhengighet (Zobel

1996: 38). Uavhengighet betyr også verdighet. Camara (1976) skriver: «Den som mottar en gave, mister noe av sin verdighet som fri, *horonya*, sin sosiale status relativt til giveren (Camara 1976: 132 sitert i Nakamura 1994: 331).» Dette impliserer at alle som mottar noe fra andre, regnes som ikke bare (delvis) ufrie, men også som mindre verdige. Jeg tror dette er årsaken til at begrepet *horon* ofte har vært oversatt med aristokratisk, en term som altså refererer ikke bare til kongelig status, men også til moralske egenskaper som forbindes med kongelige. Verdighet er en slik egenskap.

\* \* \*

Sosial differensiering i Kita danner grunnlag for tre typer av relasjoner: likeverdighet, forskjellighet og hierarki. Bytteforhold og ideer om natur og kultur er viktig for hvordan relasjonene defineres. Likeverdighet kjennetegnes av likhet og utveksling av likeverdige gaver og ytelser; dette gjør at begge partene regnes som både giver og mottaker i relasjonen. Mellom mennesker som regnes som forskjellige, men ikke ulikeverdige, eksisterer det som hovedregel ikke noe bytteforhold. Ulikeverdige relasjoner er kjennetegnet av bytteforhold der den ene parten regnes som giver og uavhengig og den andre som mottaker og avhengig. I tråd med Mauss' teorier om gaveutveksling er giveren overlegen. Underordnete assosieres også med natur (umodenhet, ustyrlighet, dårligere tenkeevne o.l.), og dette brukes som begrunnelse for underordning og for at de trenger forsørgelse. Mellom mennesker som regnes som forskjellige, men ikke ulikeverdige, eksisterer det som hovedregel ingen ideer om natur og kultur knyttet til gruppene. Begge faktorer (ulikeverdige bytte og ideer om natur og kultur) er altså til stede i hierarkiske relasjoner.



## Kapittel 6 Slektskap, lokal organisasjon og hushold

Mye sosialt liv i Kita er regulert etter prinsipper for lokal organisasjon og husholdsorganisasjon, på bakgrunn av slektskap. Samfunnet er tradisjonelt bygget opp av patrilineære slektsgrupper, som fungerer som sosiale og politiske enheter. Slektsgrupper (på ulike nivåer) er knyttet til territorier som de har bruksrett til og autoritet over, og der slektsgruppens overhode har tittel som leder. Disse kriteriene har betydning for lederskap og bosetning også i dagens Kita, i tillegg til andre, nyere kriterier (disse vil jeg beskrive nærmere nedenfor). Hopkins (1971) skriver at splittelser i patrilineære slektsgrupper kan skape mange signifikante nivåer av slektsbaserte grupper, men han identifiserer fire nivåer som er strukturelt viktige i Kita-området: klan (dvs. mennesker med samme patronym (*jamu*), ættelinje (*kabila*), subættelinje (*babunda*) og hushold (*lu*) (Hopkins 1971: 101). Meyer Fortes (1949) hevder at slektenskap i tradisjonelle samfunn har to sentrale aspekter: Det regulerer sosiale aktiviteter, og det har følelsesmessig og personlighetsdannende betydning for samfunnsmedlemmene (Fortes 1949: 339). Jeg vil ta utgangspunkt i begge disse aspektene i analysen her, og undersøke slektenskap i forhold til andre kriterier for lokal organisasjon. De følelsesmessige og personlighetsdannende aspektene har først og fremst relevans på husholdsnivå.

### Slektskapsbasert territoriell og politisk organisering

Slektsgruppenes spredning over et landområde avspeiler relasjonene mellom dem: Den først ankomne gruppen, som kalles innfødte (*yerewolow*), er bosatt sentralt i området, mens de andre gruppene er bosatt rundt disse – fjernere fra de innfødte etter hvert som relasjonene blir fjernere. Relasjoner mellom gruppene kan være av mange slag, og er eksempelvis basert på ekteskap, kaste, adopsjon eller vert–gjest(*diatigi–dunan*)-relasjon. Rekkefølgen for gruppenes ankomst til stedet er også bestemmende for relasjonen mellom dem, og definerer (i teorien) gruppenes rettigheter og plikter samt deres innbyrdes rangering. Meillassoux'

(1981) begrep om anterioritet er relevant i denne sammenhengen (jf. redegjørelsen for dette begrepet i kapittel 5). Rettighetene til den først ankomne gruppen begrunnes med at mennesker fra denne har vært de første til å kultivere jorden, og at de har kontakt med de lokale åndene (Hopkins 1971: 103–104).

Ættelinjer (*kabilaw*) av klanene Keita, Camara og Tounkara regnes som innfødte i Kita, og omtales noen ganger som eiere<sup>28</sup> av Kita. Ifølge historiske kilder bosatte de første ættelinjene av Keita-klanen seg i Kita etter Mali-rikets tilbakegang på 1500-tallet (Nakamura 1994: 328). I den muntlige fortellertradisjonen heter det at de første Keitaene kom til Kita som følge av Soundiata Keitas «deling av verden» etter frigjøringen av mandinkaene i 1235. Ættelinjer av klanene Camara og Tounkara var allerede bosatt i området da Keitaene kom. Etter Keitaenes ankomst ble lederskapet i Kita delt mellom de tre klanene: Camaraene og Tounkaraene overlot den politiske makten, som ble ansett som en ytre manifestasjon av den åndelige makten de selv besatte, til Keitaene (Cissé 1970: 32). En ættelinje av Keita-klanen fikk tittelen «kantonoverhode» (*jamanatigi*) i Kita, mens ættelinjer av klanene Camara og Tounkara fikk tittelen «åndelig overhode» (*dugukoloti*). Til sammen ble de tre ættelinjene kalt *Kita kabila*, «Kitas herskerfamilier».

Andre befolkningsgrupper som kom tidlig til Kita, er ulike grupper av marabouter (*moriw*) og grioter. Begge disse sto utenfor den tradisjonelle klanstrukturen, og ble regnet som politisk uavhengige. Ættelinjer av Cissé-klanen kom til Kita i 1880-årene som marabouter og handelsmenn, og grunnla bydelen Moribougou («Maraboutenes landsby») i et område de fikk tildelt av Keitaene (Hopkins 1972: 60). Den tidligere hovedmoskeen i Kita er assosiert med Cissé-klanen og ligger i denne bydelen. I dag finnes det marabouter med mange klantilhørigheter i Kita, men noen mener fremdeles at religiøst lederskap bør være forbeholdt Cissé-klanen. Dette har vært kilde til en langvarig konflikt mellom Cissé-klanen og andre grupper i Kita, som jeg kommer tilbake til nedenfor. Griotættelinjer av klanene Diabaté, Kouyaté og Tounkara (Tounkara er både *horon* og griot i dette området) kom ifølge den muntlige fortellertradisjonen til Kita med hæren til Soundiata. De bosatte seg også i Moribougou, i nærheten av sine *horonw* (Cissé 1970: 46). En stor andel av dagens griotbefolkning bor fremdeles der.

---

<sup>28</sup> *Tigi* betyr overhode eller eier, og det abstrakte *tigiya*, som brukes i forbindelse med landområder, betyr eierskap eller lederskap.

Siden den franske koloniseringen er Kita by gradvis blitt utvidet, og består i dag av 13 bydeler. Subættelinje (*babunda*) er den mest relevante slektsbaserte strukturelle enheten på bydelsnivå; dette impliserer at bydelene i de fleste tilfellene «eies» av subættelinjen som først bosatte seg der, og at den eldste mannen fra denne subættelinjen har tittel som bydelsoverhode (*dugutigi*).

## Konflikten om moskeen i Kita

Mange samfunnsmessige rettigheter og plikter legitimeres med henvisning til tradisjon eller Kitas historie. Det er imidlertid alltid grunnlag for å tolke tradisjon og historie på flere måter, og dette har konsekvenser for oppfatningen av rettigheter og plikter. Følgende historie om en konflikt rundt retten til å være hovedimam i Kita illustrerer dette.

Som beskrevet har Cissé-klanen tradisjonelt rollen som marabout (*moriw*) i Kita. Siden Cisséene kom til Kita, har stillingen som hovedimam i Kita vært forbeholdt en mann fra denne klanen. Dette innebærer blant annet at han har ledet fredagsbønnen i hovedmoskeen. De andre ukedagene pleide denne imamen å lede bønn i Cisséenes «egen» moské i Moribougou. I perioden før konflikten rundt moskeen oppsto, fungerte Lamine Keita, som er en velstående og innflytelsesrik mann i Kita, som stedfortreder for Cissé ved fredagsbønnen. Keita fikk en idé om å bygge en ny og større hovedmoské i Kita. Han reiste til Saudi-Arabia for å be om finansiell støtte til dette, og under oppholdet der presenterte han seg som Kitas imam. Saudiaraberne ville komme til Kita og se på forholdene, og for å unngå å avsløre at han feilaktig hadde fremstilt seg som Kitas imam, ba Keita Cissé om å få overta som leder for fredagsbønnen i fire uker, mens saudiaraberne var på besøk. Cissé gikk ikke med på det og henviste til at det ifølge tradisjonen er Cisséene som er Kitas imamer. Keita svarte at det er Keitaene som eier Kita, og at det er penger fra Keitaene som har gjort Cisséene i stand til å bygge moskeen deres i Moribougou. Konflikten varte over lengre tid, og flere grupper ble involvert. Keitaene ble støttet av blant andre Tounkaraene. Da man ikke fant noen løsning på konflikten, ble guvernøren fra Kayes tilkalt for å ordne opp. Dette hjalp ikke, og mens han var i byen, gikk folk fra Keita- og Tounkara-klanene, og andre som støttet dem, til angrep på Cisséenes moské i Moribougou og knuste den med hakker og andre redskaper. Etter dette gikk det flere år før Cisséene og Keitaene begynte å be sammen igjen.

Denne historien er et eksempel på hvordan ulike tolkninger av tradisjon og historie brukes til å oppnå fordeler, noe Barth (1993) definerer som «the pragmatics of purpose and interest» (Barth 1993: 5).

## Aspekter ved lederskap og bosetning i dag

De tradisjonelle mønstrene for bosetning og politisk lederskap gjelder i noen grad fremdeles. De innfødte utgjør fremdeles en betydelig del av befolkningen i Kita,<sup>29</sup> og urinnbyggerstatusen gir dem rettigheter som kan spille en politisk rolle også i dag. Deres hevd på rett til politisk innflytelse i byen anerkjennes i mange sammenhenger også av den øvrige befolkningen. Representanter for *Kita kabila* innkalles for eksempel alltid når viktige saker som angår Kita, skal diskuteres. De innfødte kan også hevde at de er verter (*jatigiw*) for de andre innbyggerne i Kita, og at denne statusen gir dem rett og evne til å forsørge disse (Cissé 1970: 31–32). Tounkaraenes årlige ofringer til lokale skytsånder, som informanter fortalte brakte regn til Kita, er et uttrykk for dette. En stor andel av innbyggerne som har kommet senere, har etablert seg i Kita på andre måter enn ved å opprette relasjoner til de innfødte. Mange har flyttet til Kita for å jobbe ved fabrikken eller i andre moderne sektorer. Hopkins (1972) beskriver hvordan innbyggerne deles inn i kategorier etter når og hvordan de kom til Kita, og hvilke rettigheter og plikter dette gir grunnlag for (Hopkins 1972: 64). Sali fortalte at nykommerne – som hun selv ble regnet som – noen ganger ble kalt fremmede, og at det ble hevdet at de ikke hadde noen rettigheter i Kita.

I dag er den formelle, tradisjonelle politiske lederskapsstrukturen integrert i den moderne politiske og administrative strukturen. Dette systemet har sin opprinnelse i kolonitiden, da franskmennene la institusjonene kantonoverhode (*jamanatigi*) og landsbyoverhode (*dugutigi*) under kolonimyndighetene (Hetland 2000: 49). Etter uavhengigheten forsvant institusjonen kantonoverhode. I Kita er det likevel slik at etterkommere etter det siste kantonoverhodet fremdeles er høyt respektert av befolkningen. De høyeste politiske vervene i Kita i dag innehas av borgermesteren og kommunestyrerepresentantene. Bydelsoverhodene regnes som borgermesterens representanter på bydelsnivå (Hopkins 1972: 63), og all virksomhet i bydelene skal i prinsippet godkjennes av disse, det gjelder for eksempel bygging og drift av skoler, moskeer, butikker, helsestasjoner og vaksinasjonsprogrammer for befolkningen. Alvorlige konflikter mellom innbyggere i bydelen kan også legges frem for bydelsoverhodet. Bydelsoverhodet krever også inn skatt fra befolkningen og får en andel av denne i lønn. Tittelen gir mer prestisje enn direkte makt (jf. bydelsoverhodenes rolle i det

---

<sup>29</sup> I 1971 utgjorde klanene Tounkara og Keita to tredjedeler av befolkningen i Kita-området (Hopkins 1971: 101). Jeg har ikke kunnet finne nyere opplysninger om dette.

tradisjonelle samfunnet, Hopkins 1972: 28). Demokratiske prosesser gjør seg også gjeldende i bydelene: I forbindelse med at viktige avgjørelser skal tas, eller dersom det er problemer i bydelen som angår mange av innbyggerne, arrangeres det åpne bydelsmøter der alle menn kan delta og si sin mening. Slike bydelsmøter ble for eksempel avholdt mange ganger i forbindelse med konflikten rundt den nye moskeen.

Mange forskjellige posisjoner, både tradisjonelle og moderne, gir grunnlag for politisk innflytelse i Kita i dag. Et rådslagningsmøte som ble avholdt i forbindelse med en konflikt som fant sted under det siste oppholdet mitt, illustrerer dette.

På denne tiden ble det ført valgkamp i Mali. Folk i Kita var opptatt av at et valgløfte fra forrige valgkamp (om bevilgning av penger til utbedring av veien mellom Bamako og Kita) var blitt brutt. Valgløftet var blitt fremmet av en politiker i et tv-intervju, og det ble kjent at en mann fra Kita hadde et opptak av intervjuet på video. Politiske motstandere av partiet som den aktuelle politikeren tilhørte, ønsket å få tak i opptaket for å vise det for folk i Kita som bevis på at politikeren hadde brutt løftet sitt. Det å holde løfter regnes som ett av de viktigste kjennetegnene på *horonya*. Først sa mannen som hadde opptaket, at han ville levere ut kassetten, siden sa han at han ikke ville gjøre det. Folk beskyldte ham for å være utpresset av politikeren, og insisterte på at han ga dem kassetten. Da han fortsatte å nekte, satte de fyr på huset hans. Hendelsen skapte en spent stemning i byen, og det ble innkalt til «krisemøte» for å drøfte hvordan man skulle håndtere situasjonen. Personer som ble innkalt til dette møtet, var, ifølge broren til en av dem, borgermesteren, kommandanten, prefekten, procureur commissaire, politisjefen, teknisk sjef, representanter for *Kita kabila* og bydelsoverhodene samt lederne for handelskammeret, lærerne, kvinneorganisasjonen, veterinærene, bøndene, *nyamakalaw*, imamene og den katolske kirken.

Tilgang til posisjoner i den moderne politiske strukturen er i utgangspunktet uavhengig av slektstilhørighet. Likevel er det ofte ikke slik i praksis. Jeg fulgte ikke mye med i kommunepolitikk i Kita, men etter det jeg vet, fremstilles klan- og kastetilhørighet som relevant også her. Baba Sissoko, en mann som tilhørte en smedslekt, var kandidat til borgermestervervet i Kita. Ifølge noen av informantene mine som var engasjert i politikk, lå han an til å få mange stemmer ved valget i 2004, noe som viser at *nyamakala*-tilhørighet ikke er uforenelig med en moderne, politisk karriere. *Nyamakala*-praksis synes imidlertid å være uforenelig med en slik karriere. Baba drev ikke med metallarbeid, og han fremsto ikke som *nyamakala* i det sosiale livet; han opptrådte aldri som budbringer i forbindelse med seremonier osv. En gang jeg var til stede, påpekte en av naboene våre dette overfor ham, på en spøkefull måte. Baba virket litt ubekvem over denne «spøken», og svarte at han ikke gjorde slikt fordi faren hans ikke hadde gjort det. Jeg tolker dette som at han distanserte seg

fra smedrollen, samtidig som han unngikk å fornekte opphavet sitt (noe som omtales som å heve seg over tradisjonen) og henviste til respekt for tradisjonen og foreldrene. Babas smedtilhørighet ble påpekt av hans politiske motstandere. Ousmane Keita, en ung mann som også hadde ambisjoner om en fremtidig politisk karriere, mente at det «vanskelig kunne la seg gjøre» at en smed ble ordfører i Kita. Han hevdet derimot at det var riktig at dette vervet tilfalt en Keita, som hadde kongelig status (*mansaren*) og lederegenskaper. Det er en vanlig oppfatning i Mande at egenskaper går i arv mellom klanmedlemmer (Bird og Kendall 1980: 14–15, Charry 2000: 54–55). Ousmane fortalte meg også at Tounkaraene i Kita støtter Keitaene i valg til nasjonalforsamlingen, noe som kan knyttes til den tradisjonelle alliansen mellom Keitaene og Tounkaraene i Kita.

## Hushold

Hushold (*lu*) er en den minste økonomiske og sosiale enheten i samfunnet, og det å være en del av et godt og velfungerende hushold anses som en viktig del av det gode liv. Husholdet består av en gruppe mennesker som har felles boplass, felles matlaging og et felles, anerkjent husholdsoverhode (*lutigi*) (som regel den eldste mannen i husholdet). Husholdsoverhodet har autoritet over de andre husholdsmedlemmene, og styrer husholdets økonomi. Han representerer også husholdet i forhold til omverdenen (jf. Hopkins 1971: 102).

Husholdsstrukturen i Kita varierer, både storfamilier og andre husholdskonstellasjoner er vanlige. Storfamilier består typisk av en brødregruppe og deres koner samt deres sønner med koner og barn. En del hushold består av kun én mann og flere kvinner og barna deres, fordi mannlige husholdsmedlemmer har reist ut. Det er også en del hushold basert på kjernefamilier. Mange familier leier ut hus i tilknytning til sin egen gårds plass, derfor har en del hushold felles boplass med andre hushold. Selv om disse er separate hushold, har slike husholdsfellesskap noen ganger preg av å fungere som ett hushold. Dette kommer jeg tilbake til nedenfor. Husholdsorganisasjon er basert på kjønn og alder: Menn har autoritet over husholdets kvinner og barn og rett til å kontrollere arbeidskraften deres. Kvinner har ikke formelle rettigheter i andre, men kontrollerer i stor grad barns arbeidskraft i praksis (jf. Bledsoe 1980: f.eks. 3, 48, Schildkrout 1983).

Bosetning i Kita er virilokal, derfor finnes det to kategorier av kvinner i husholdet: de som er medlemmer av slektsgruppen, og de som er inngiftet i den. Kvinner som er medlemmer av

slektsgruppen, bor der inntil de blir gift, og flytter tilbake dersom de blir skilt eller har periodiske uoverensstemmelser med ektemannens familie. Kvinner omtaler alltid farens/brorens hushold som «hjemme», selv om de ikke bor der.

## **Økonomi og arbeidsdeling i husholdet**

Husholdet har en redistributiv økonomi. De mannlige husholdsmedlemmene gir en andel av pengene de tjener, til husholdsoverhodet, som forsørger familien. Blant informantene mine var det vanlig å gi halvparten av inntektene til husholdsoverhodet. Denne andelen er lavere enn tidligere, og fordi menn i dag beholder en større andel av inntekten selv, må de også dekke flere utgifter selv (Diarra m.fl. 2000: 65). Husholdsoverhodet regnes ikke som eier, men som forvalter av husholdets verdier. Han betaler strøm, vann osv. på vegne av husholdet, og kjøper inn korn (ris, hirse osv.), som han porsjonerer ut til de forskjellige familiene i husholdet (jf. Hopkins 1971: 102). Det er også vanlig at husholdsoverhodet betaler brudepris for mennene i husholdet. I storfamilien jeg bodde i en kort periode, betalte husholdsoverhodet for én hustru til hver mann (dersom de ønsket å ha flere koner, måtte de betale brudeprisen for disse selv). Husholdsoverhodet dekker også en del av utgiftene til feiringen av ekteskapsinngåelser og bryllup for medlemmene av husholdet.

Menn forsørger familiene sine gjennom inntekter fra arbeid utenfor husholdet, mens kvinners rolle er knyttet til husholdet. Deres oppgaver er daglige innkjøp av ingredienser til måltidene, matlaging, klesvask, renhold innendørs og på gårdsplassen samt barnepass. Det er som nevnt bare de inngiftete kvinnene som har plikt til å arbeide i husholdet, men de får ofte mye hjelp av unge døtre. Kvinnene gjør også tjenester for ektemannen og foreldrene hans (dersom disse bor i husholdet): De henter og setter frem vaskevann til ektemannen og svigerforeldrene hver morgen og ettermiddag og serverer dem mat. Menn hjelper ikke konene sine med husarbeid, fordi husarbeid ikke regnes for å være verdig arbeid for en mann (jf. Bledsoe 1980: 112). Kvinnene i husholdet deler på oppgavene, og gifte kvinner lager mat etter tur, vanligvis to dager hver. Arbeidsbyrden deres er størst de første årene etter at de har giftet seg, før de har barn som er store nok til å hjelpe dem. Eldre kvinner gjør lite husarbeid; det er vanlig at de blir fritatt fra de fleste oppgavene når sønnene deres gifter seg og svigerdøtre flytter inn i husholdet. Barns arbeidskraft er også svært viktig i husholdet. Barna hjelper de voksne med arbeidsoppgavene deres og gjør tjenester for dem; jenter hjelper særlig til med husarbeid, mens gutter går ærender, koker te og hjelper mennene med deres

gjøremål. Som nevnt har kvinner ikke formelle rettigheter i barns arbeidskraft, men de kontrollerer den i praksis. Bintou, som jobbet som sykepleier på sykehuset i Kita, hadde tidvis problemer med å kombinere rollen som hustru og mor med jobben på sykehuset. Hun ble også kritisert av ektemannen for å forsømme pliktene sine i husholdet. En gang han hadde besøk av en tilreisende venn, forlot Bintou sykehuset mens hun hadde vakt for å kunne tilberede måltidet til ektemannen og vennen hans. Hun ba datteren sin på fem år om å holde vakt på sykehuset mens hun var borte, og hente henne dersom det kom pasienter. Bintous lønnsarbeid var altså noen ganger avhengig av kontroll av datteren (jf. Schildkrouts [1983] studie av kvinners økonomiske aktiviteter).

Kvinner bidrar i prinsippet kun med arbeidskraft og ikke finansielt til husholdet. Menns plikt til å forsørge konene sine ser ut til å være spesielt sterk i Vest-Afrika, sammenlignet med andre deler av Afrika (Sommerfelt 1999: 29). En kvinne jeg kjente som anklaget ektemannen sin for at han ikke ga henne penger til medisiner, sa at «han oppfører seg ikke som en ektemann». Sekou uttalte at det er en manns plikt å forsørge hustruen sin økonomisk, moralsk og fysisk. I praksis bidrar likevel mange kvinner finansielt, vanligvis ved at de betaler en del av ingrediensene til måltidene (til sausen, *na*) og klær til barna, særlig til døtre (kvinner regnes som mest ansvarlige for døtre, og menn for sønner, jf. Sommerfelt 1999: 29). Forhandlinger mellom ektefeller om hvor mye de skal bidra i ulike sammenhenger, er svært vanlige (jf. Oppong 1983: 140), og krav om bidrag begrunnes både i ideer om hva som er en god ektefelle, og med mer pragmatiske argumenter. En mannlig informant klaget stadig over at han hadde store utgifter til forsørgelsen av familien sin og måtte be kona si om å betale en større andel av utgiftene til barna (klær og skolemateriell). Han understreket at han *aldri* ville motta penger fra henne til seg selv, og for å illustrere hvorfor dette var uaktuelt, sa han at hun kunne komme til å fortelle det offentlig en gang. Jeg vet at denne mannen brukte til dels store summer på å gå ut om kveldene og på andre kvinner, og det at kona måtte betale mer for barna, ble dermed en indirekte subsidiering av hans eget forbruk. Bintou, som hadde lønnsarbeid, var stadig i konflikt med ektemannen sin, som mente at kvinner ikke burde arbeide utenfor husholdet, fordi det gikk ut over barna og ordenen i husholdet. Menn skulle tjene penger, og kvinner skulle arbeide i husholdet. Etter en stund ble datteren deres syk, og de fikk store utgifter til medisiner og legebesøk. Bintou fortalte meg at mannen etter hvert begynte å argumentere for at ektefellene må hjelpe hverandre, og at både kvinner og menn må bidra til husholdet. Disse eksemplene viser at både kvinner og menn kan henvise til, og manipulere med, kulturelle forventninger om hva som er en god hustru/ektemann, og



bruke ressurser fra husholdssfæren ut fra hva som er hensiktsmessig for dem selv (Bledsoe 1980, Oppong 1983: 140).

## **Spesialisering og sårbarhet**

På grunn av den kjønnsbaserte arbeidsdelingen er både menn og kvinner tilnærmet avhengige av å være gift (jf. Toulmin 1992: 235). Menn trenger koner til å lage mat og gjøre husarbeid; kvinner trenger ektemenn som forsørgere. Det er vanlig at ugifte menn benytter arbeidskraften til andre kvinner de har relasjoner til, for eksempel en svigerinne eller en søster, men dette er problematisk fordi det bare er ekteskap som gir menn eksplisitte rettigheter til kvinners arbeidskraft (Toulmin 1992: f.eks. 244, 251). Ugifte kvinner har rett til å bli forsørget av sine mannlige slektninger, men dette er en lite ønskelig situasjon for voksne kvinner. Fordi kvinner som bor i farens hushold, i prinsippet ikke arbeider der, blir det ansett som en økonomisk belastning og svært lite ønskelig at de blir boende. En av mine kvinnelige informanter hadde opplevd at mannen hennes rømte, og hun måtte flytte tilbake til farens hushold. Hun fortalte at hun følte seg uønsket i husholdet, og sa at det er en vanlig oppfatning i Kita at det skaper ulykke for mennene i en familie dersom søsteren deres blir boende i husholdet.

Det er gunstig for husholdets overlevelsessevne å ha mange medlemmer av forskjellig kjønn og alder, som fyller ulike økonomiske roller (jf. Toulmin 1992: 217–218). Husholdene i Kita er fleksible, og sammensetningen av husholdsmedlemmer varierer, særlig etter behov for arbeidskraft (jf. Koneig m.fl. 1999: 9). Det er oftest barn som flyttes på. Som i Vest-Afrika for øvrig, er ulike former for adopsjon og fostring av barn en svært vanlig praksis (Bledsoe 1980, Pedersen 1994: 182, Sommerfelt 1999), og dette er vanligvis motivert av behov for arbeidskraft. Det er særlig jenters arbeidskraft som er viktig for husholdet, og i hushold med få eller ingen jenter er det derfor vanlig å låne eller adoptere jenter fra slektninger eller venner (jf. Toulmin 1992: 247).

Husholdenes sårbarhet varierer gjennom husholdets livssyklus. Husholdene er mest sårbare de første årene etter etableringen. Mange informanter forklarte at det tok tid å komme seg på fote igjen etter at brudeprisen var betalt. Mangel på arbeidskraft er en annen årsak til at denne perioden er vanskelig, fordi ekteparet ikke har barn som er store nok til å hjelpe til med husholdsoppgavene eller tjene penger. Dette gjelder i langt mindre grad dersom

ekteparet er en del av en storfamilie, da slike hushold som nevnt har mange medlemmer som kan fylle forskjellige økonomiske roller. Store hushold er derfor generelt mindre økonomisk sårbare enn små hushold (jf. Toulmin 1992: 257). Husholdene bør imidlertid ikke være *for* store, for det kan føre til at husholdets utgifter til forsørgelse blir høyere enn inntektene. Mange barn i husholdet kan for eksempel medføre svært store utgifter til skolegang og medisiner, samtidig som det er begrenset hvor mange barn som trengs for å hjelpe til med arbeidet i husholdet. Husholdets levedyktighet kan dermed forstås i lys av Derrick J. Stennings (1962) analyse av fulanihushold i Tchad, der det fremkommer at forholdet mellom arbeidskraft og ressurser er avgjørende. I tillegg til dette er konfliktnivået viktig for husholdets levedyktighet. Risikoen for konflikter øker med husholdets størrelse (jf. Toulmin 1992: 261).

## Relasjoner i husholdet

Et godt og velfungerende hushold kjennetegnes av at relasjonene mellom husholdsmedlemmene er harmoniske. Begrepet *ben*, som betyr enighet eller overenskomst, er viktig i denne forbindelsen. Et godt hushold er preget av *ben*, og blant annet tydelige autoritetsforhold (autoritet: *tigiya* [ledelse] eller *fanga* [makt, kraft]), medfølelse (*hine*) og kjærighet (*kanu*, *madiya*) mellom husholdsmedlemmene regnes som nødvendige faktorer for å oppnå dette. Autoritetsforhold og oppdragelse skal sikre overholdelse av normer og regler innen husholdet (og i samfunnet for øvrig). Kjønn og alder er avgjørende i denne sammenhengen: Mennene har autoritet i husholdet og ansvar for å oppdra (*mara*) kvinner og barn. I forhold til barn betraktes fedre generelt som «den strenge oppdrager», mens mødre i større grad sies å vise omsorg og kjærighet. Mannlige informanter hevdet at det er stor forskjell på mødres og fedres evne til å oppdra barn, og mente at mødre ofte ikke klarer å være så strenge som de bør. Flere mannlige informanter sa at bruk av fysisk makt er et nødvendig virkemiddel i oppdragelsen av kvinner og barn. Madou var en av disse og uttalte at «det finnes ingen oppdragelse uten slag». Siden autoritet og «strenghet» blir regnet som nødvendig for organiseringen av husholdet, er det særlig viktig at husholdsoverhodet utviser disse holdningene. Jeg la merke til at husholdsoverhodet i familien der jeg bodde, alltid så svært utilnærmelig ut og hadde en kommanderende og streng tone når han snakket til de andre i husholdet. Den yngre broren hans sa til meg at «det er ikke fordi han er slem, men

han må være streng for å holde husholdet sammen». Han uttrykte til og med medlidenhet med broren på grunn av dette.

Et godt hushold er også preget av medfølelse og kjærlighet mellom husholdsmedlemmene, særlig mellom nære slektninger. Ibrahim forklarte meg at patrilineære slektninger har aller mest medfølelse i forhold til hverandre. Medfølelse og kjærlighet skaper harmoni og oppfattes som en garanti for at man følger opp sosiale forpliktelser overfor hverandre. For eksempel er det en vanlig oppfatning blant kitanerne at menn gir mer til konene sine jo høyere de elsker dem. Forsørgelse av gamle foreldre regnes også for å være avhengig av et medfølelsesfullt og kjærlighetsfullt forhold. Omvendt anses også gaveutveksling for å *skape* kjærlighet; Toumani mente for eksempel at kjærligheten mellom fedre og sønner er svakere i dag enn tidligere, fordi sønner gir en mindre andel av lønnen sin til fedrene.

Kjærlighet og medfølelse regnes som nødvendig og positivt i nære relasjoner, men kan være ødeleggende for oppdragelsen. Til tross for at menn omtalte seg selv som flinkere til å utøve autoritet enn kvinner, var det en vanlig oppfatning blant informantene mine at også menn har vanskeligheter med det dersom de har for mye medfølelse. Dette gjaldt først og fremst overfor egne barn. Jeg var en gang vitne til en episode som illustrerer dette. En liten gutt gjorde fra seg inne i foreldrenes hus, og han ble oppfattet som for stor til å ha slike «uhell». Faren tok straks gutten til side og skjente på ham, men ga ham deretter raskt videre til broren sin, som overtok skjenneprekenen. En kvinne i husholdet forklarte meg at faren gjorde dette fordi han hadde så mye medfølelse med gutten at han ikke klarte å kjeft på ham så mye som nødvendig. Hun sa at dette er vanlig, og at foreldre derfor ofte må overlate alvorlige korrekser til slektninger eller andre. Av den grunn hender det også at foreldre sender barna sine til fjerntboende slektninger eller venner for å gå på skole, fordi disse, som har mindre medfølelse med barna, klarer å være strenge nok til å få barna til å jobbe seriøst med skolearbeidet.

Kitanerne mener også at mennesker som får for mye kjærlighet, kan bli bortskjemte (*tiyen*, som også betyr ødelagt). Dette gjelder særlig menn; menn som har rykte på seg for å jobbe lite og bruke mye penger, omtales ofte som bortskjemte. Det er vanlig at mødrene tillegges skylden for at sønner blir bortskjemte; uttalelser som «NN er altfor høyt elsket av moren sin, hun gir ham alt» forekommer ofte. Det er oftest forholdet mellom mødre og den yngste sønnen som omtales på denne måten, fordi kitanerne anser det som at det yngste barnet får

mest kjærlighet. En mann i nabolaget mitt hadde et slikt rykte. Han var godt voksen, og hadde ennå ikke «klart å gifte seg». Naboer fortalte at han brukte opp alle pengene sine på elskerinner, og at det var morens skyld at han ikke var mer seriøs, fordi hun ga ham for mye kjærlighet.

Kitanerne anser også at det er en nær sammenheng mellom slektskap, autoritet og kjærlighet. Jo nærere slektskapsbånd, jo mer kjærlighet, og jo mer villige er underordnede til å adlyde overordnede. Forholdet mellom foreldre og barn regnes for å være det «helligste» forholdet, og det er vanlig at det oppstår konflikter dersom en person oppdras av andre enn sine biologiske foreldre (*woloba/wolofa*, «avlemor/-far»). En kvinne jeg kjente, flyttet hjem til sitt faderlige hushold (*faso*) fordi hun mente at ektemannen behandlet henne dårlig. Faren hennes var død, og farens yngre bror hadde overtatt posisjonen som husholdsoverhode. Han ville ikke at hun skulle bli boende i husholdet, og beordret henne til å flytte tilbake til ektemannen. Han sa at dersom hun ikke adlød ham, var det for å vise at han ikke var hennes ekte far.

Husholdet anses altså som den viktigste arenaen for sosialisering, og oppdragelse og god fungering i husholdet regnes for å være avhengig av en riktig balanse mellom autoritet, medfølelse og kjærlighet.

### **Kjærlighet, sjalusi og konkurranse: *fadenya* og *badenya***

I henhold til ideer om kjærlighet i relasjoner, er det mange mennesker som har krav på kjærlighet fra hver enkelt person i Kita. Kjærlighet er viktig både fordi den representerer anerkjennelse, og fordi den oppfattes som en garanti for ytelser (man gir mest til den man er mest glad i). Informantene mine ga uttrykk for at det er vanskelig å fordele kjærligheten likt og rettferdig mellom alle som har krav på den. Dette gjelder særlig i polygame familier, nærmere bestemt i relasjoner mellom en ektemann og hustruene hans, og mellom en far og hans barn med forskjellige mødre. Det samme kan gjøre seg gjeldende mellom foreldre og barn i monogame familier, men det er mindre tematisert. Ideen om skjev fordeling av kjærlighet skaper sjalusi og konkurranse, og denne problematikken uttrykkes i begrepene *badenya* og *fadenya*: *Badenya* (avledet av *baden*, «barn av mor») betyr «brorskap/søsterskap mellom helsøsken», familiekjærlighet, harmoni og sosiale forpliktelser, mens *fadenya* (avledet av *faden*, «barn av far») betyr «det å være halvsøsken med samme far» og

«konkurranse mellom patrilineære slektninger» (Bailleul 1996). *Fadenya* betyr også konkurranse og antagonisme i sin alminnelighet. *Badenya* og *fadenya* regnes som viktige sosiopsykologiske krefter i Mande og har vært beskrevet av mange forskere (Bird og Kendall 1980, Jansen & Zobel 1996: 6–7, Jansen 2001: 54–57, Charry 2000: 54). Forholdet mellom helsøsken (*badenya*) regnes som prototypen på et kjærlighetsfullt forhold. Kjærligheten mellom helsøsken begrunnes med at man har felles opphav. Hvis man skal understreke nærheten i en slik relasjon for noen, sier man ofte: «X og Y – samme far, samme mor!» (jf. Jansen 2001: 55). Dette gjøres både i private sammenhenger, for eksempel når man presenterer nye mennesker for hverandre, og i seremonielle taler. Overfor andre regnes søsken som «de samme». Innad i søskengruppen er relasjonene imidlertid tydelig hierarkiske, på grunn av aldersforskjellen mellom søsknene.

Forholdet mellom halvsøsken betraktes som den relasjonen som i størst grad er preget av konkurranse. Sekou sa at barn av én kone hele tiden prøver å vise at de er bedre enn barn av en annen kone. Selv om dette oppfattes som ubehagelig, understreket han at konkurranse av denne typen også er positivt og nødvendig. Han forklarte at alle vil vise faren at de er best, og at de derfor anstrenger seg mer. For å eksemplifisere, sa han at «dersom en *faden* kommer hit og ser stuemøblementet mitt, kommer han til å prøve å skaffe seg et som er større og finere». En informant sa at «det er konkurranse som fører til at vi gjør fremskritt her i Afrika!». Hopkins (1972) observerte det samme i Kita på slutten av 1960-tallet, da kitanerne blant annet motsatte seg å slå sammen byens to fotballag, med den begrunnelsen at det ville hindre konkurranse og dermed også progresjon (Hopkins 1972: 195). Dette stemmer overens med andre beskrivelser av betydningen av konkurranse i Mande-samfunnene (f.eks. Bird og Kendall 1980, Jansen & Zobel 1996: 6–7, Jansen 2001: 54–57).

Til tross for den anerkjente konkurransen og antagonismen som preger relasjonen mellom halvsøsken, forsøker kitanerne å skjule dette for omgivelsene. Ved å fremstå som om man er glad i og raus overfor halvsøsknene sine, viser man at man er et godt menneske. Et eksempel på dette er en «gest» som en av mine mannlige informanter ga halvbroren sin. Madou bor i Europa, men har kone og barn i Kita. De hadde ikke feiret bryllup før han reiste til Europa, og etter at han hadde bodd i Europa en stund, bestemte familien hans at de skulle gjøre dette i hans fravær. For at ekteskapet skulle være gyldig, måtte han gi fullmakt til en person som kunne representere ham under vielsesseremonien og skrive under ekteskapskontrakten i rådhuset. Madou valgte en av sine yngre halvbrødre. Han har mange helbrødre og

halvbrødre og forklarte meg at det var svært viktig å gi denne oppgaven til en av halvbrødrene – noe annet ville være «smakløst» (*man di*). Han sa at ved å bære halvbroren med denne gesten, viste han omverdenen at hele familien er én.

På samme måte som relasjonen mellom halvsøsken oppfattes også relasjonen mellom medhustruer (*sinamusow*) som preget av sjalusi og konkurranse.<sup>30</sup> *Sinamuso*, som betyr medhustru, betyr direkte oversatt «fiendekvinne» eller «rival Kvinne». Med et par unntak var alle kvinnene jeg spurte, negative til flerkoneri, og begrunnet dette med at menn ikke klarer å behandle konene sine likt. Ifølge kvinnene er det mennenes forskjellsbehandling av konene som skaper sjalusi og krangling i husholdet. Det er en vanlig oppfatning at menn foretrekker den nyeste kona. Bintou sa til meg at «det er som når du får et nytt antrekk. Du foretrekker det nye antrekket fremfor det gamle, ikke sant?». Måten hustruene rangeres av mannen på, kommer til uttrykk i språket gjennom betegnelsene *baramuso*, som betyr favorittustru, og *galomuso*, som kan oversettes med «sviktet hustru». Kvinnene jeg snakket med om dette, var enige om at dersom menn hadde vært i stand til å behandle konene sine likt, ville flerkoneri vært en god ordning, fordi det reduserer arbeidsbyrden til hver enkelt kvinne. Fra et mannlig ståsted kan sjalusien være et effektivt virkemiddel for å få føyelige koner. Toumani hadde tidligere hatt to koner, og fortalte meg at i denne perioden hadde konene vært veldig gode og arbeidsomme. Etter at den ene kona døde, var den andre blitt mye latere. Han sa at dersom hun ble for lat, ville han true med å gifte seg på nytt.

Forholdet mellom medhustruer er tydelig hierarkisk, og hustruene omtales ofte som eldre søster og yngre søster etter rekkefølgen de ble giftet inn i husholdet i. Det er ofte slik at den første kona, som er overordnet blant konene, klager på de andre. En kvinne jeg kjente, opplevde at hennes eldre medhustru stadig klaget over at hun ikke vasket kjøkkenutstyr som de delte på, godt nok. Medhustruen klaget også på at bønneteppet hennes var skittent, noe informanten min benektet. Slike krangler om kjøkkenutstyr og andre huslige ting er ikke uvanlige. I perioder hvor det er uoverensstemmelse mellom medhustruer, er det vanlig at de nekter å samarbeide, noe som blant annet resulterer i at hver kvinne lager mat for seg og

---

<sup>30</sup> Dette gjelder også kvinner hvis ektefeller er brødre. Disse er potensielle medhustruer (*kansinamusow*) på grunn av tradisjonen med levirat (en praksis som er vanlig i mange vestafrikanske samfunn og går ut på at dersom en gift mann dør, overtar en av hans yngre brødre enken). Forholdet mellom dem ligner forholdet mellom faktiske medhustruer, men en av informantene mine mente at dette forholdet ofte var preget av enda sterkere sjalusi og fiendtlighet enn forholdet mellom faktiske medhustruer, særlig hvis kvinnene bor i samme hushold. Han begrunnet dette med at en nåværende medhustru «er der allerede».)

barna sine (jf. Jansen 2001: 69). I verste fall kan slike konflikter føre til at mannen skiller seg fra en av konene, for å unngå disharmoni i husholdet.

Et annet forhold som jeg mener ligner forholdet mellom medhustruer, og som ofte synes å være preget av konkurranse og sjalusi, er forholdet mellom svigermor og svigerdatter. I prinsippet er dette forholdet først og fremst preget av respekt, men det er også svært vanlig at det oppstår konflikter i denne relasjonen. Dette gjelder særlig dersom svigermødre og svigerdøtre bor i samme hushold. Det er ikke alltid slike konflikter relateres til et bestemt problem mellom svigermoren og svigerdatteren. Bintou hadde et svært vanskelig forhold til svigermoren sin (som bodde i samme hushold), uten at det hadde vært noen konkret konflikt mellom dem. Hun fortalte at svigermoren oppførte seg dårlig overfor henne og nærmest «boikottet» henne. Jeg var ganske ofte på besøk i dette husholdet, og så at svigermoren aldri så på Bintou og bare svarte med enstavelsesord dersom hun spurte henne om noe. Bintou fortalte at svigermoren hadde uttalt at hun fikk vondt i ørene av å høre stemmen hennes. Fordi menn gir økonomiske bidrag til både koner og mødre, er det ikke urimelig å tenke seg at slike konflikter ofte er uttrykk for konkurranse og sjalusi. Penda, som er gift og har voksne barn, sa at hun ikke ville blitt sjalu dersom mannen hadde tatt en kone nummer to. Hun begrunnet dette med at «nå som barna mine er store, kan de gi meg alt jeg trenger». Uttalelsen viser at hun knyttet sjalusi til konkurranse om gaver, og at hun regnet ektemenn og barn som gavegivere på lik linje. En annen kvinne klaget over at svigermødre ofte behandler svigerdøtre på en dårlig måte, og hun mente at de ofte oppfører seg mer som en medhustru enn som en svigermor.

Konflikter i husholdet er en trussel mot harmonien i husholdet og, i verste fall, mot husholdets eksistens. Dersom slike konflikter er alvorlige og varer over tid, er det vanlig å tilkalle en slektning eller *nyamakala* for å mekle mellom partene, for å hindre at noen flytter ut av husholdet.

## **Husholdet: et fellesskap av kooperativ konflikt**

Sen (1983) beskriver husholdet som et fellesskap av kooperativ konflikt. I enkelte sammenhenger har husholdsmedlemmene felles interesser, i andre er interessene deres

divergerende. Posisjoner i husholdet er også grunnlag for strategier for å oppnå verdier. Et eksempel illustrerer dette:

Bintou er gift med Jahaya. Bintou jobber på sykehuset, og mannen hennes er funksjonær. Begge har altså prestisjefyllt arbeid. Mannen ønsket en kone med minst sju års skolegang, noe som gir prestisje. Likevel har han vært kritisk til at hun skulle jobbe utenfor husholdet, og hevder at det forstyrrer ham. Både Jahaya og moren hans (som også bor i husholdet) beskyldte Bintou for å gjøre for lite husarbeid: De mente at barna ikke får god nok oppdragelse når hun jobber utenfor husholdet; hun ble blant annet kritisert for ikke å ha gitt dem mat en morgen. Mannen sa at «jeg er funksjonær, jeg vil ha orden!». Jeg tolket Bintou slik at hun har ønsket å ha en ektemann med høy stilling. Han har også god økonomi. Bintou har kontakt med konene til mannens kollegaer, disse har en egen klubb (*ton*), som jeg erfarte er en prestisjefyllt *ton*. Alt dette gir henne anseelse. Mannen vil imidlertid at hun skal være hjemme når han får besøk av kolleger og andre, det er ikke bra med en kone som ikke er hjemme. Mannens krav kommer ofte i konflikt med jobben til Bintou, og de har hatt mange konflikter på bakgrunn av dette. Blant andre Jahayas griot og Bintous onkel har vært innkalt som meklere, og det har vært forhandlet om Bintous og mannens rettigheter og plikter overfor hverandre og i husholdet.

I innledningen til dette kapittelet nevnte jeg at en del huseiere i Kita leier ut hus i tilknytning til egen boplass, og at slike husholdsfellesskap på noen måter fungerer som et hushold (dvs. som hushold basert på storfamilier).

Blant informantene mine drev en familie med utleie. Familien besto av et ektepar med to små barn, for øvrig bodde ingen av ektemannens slektninger i husholdet. Jeg var ofte på besøk hos husvertens kone, Sira, i en periode der de leide ut et hus til en familie som besto av en mor og hennes to unge, enslige døtre, som hadde hver sin datter. Fedrene til disse jentene var ikke inne i bildet. Sira og de tre kvinnene samarbeidet om noen av sine daglige gjøremål: De passet på hverandres barn og matgryter dersom en av dem trengte å gå ut et ærend. Dette var særlig til hjelp for Sira, som ikke hadde noen svigermor, svigerinner eller barn som var store nok til å hjelpe henne, slik mange andre kvinner har. Det var imidlertid stadig dårlig stemning og tilløp til konflikt mellom henne og de andre kvinnene. Hun sa til meg at hun syntes de to søstre var skamløse som hadde fått barn uten å ha noe forhold til fedrene, og mente at de var sjalu på henne som hadde en ektemann. En dag oppsto det en alvorlig krangel som følge av at den ene av kvinnene hadde slått sønnen til Sira. Sira sa at hun ikke hadde rett til å slå gutten. I løpet av krangelen hisset de seg opp, og kvinnen som hadde slått, sa til Sira at ektemannen hennes ikke var glad i henne – han ga henne ingenting, derfor var hun fattig, mens kvinnene i hennes egen familie var rike og kunne gjøre som de ville. Hun sa videre at Sira ikke en gang hadde råd til en vedovn, slik hun og familien hennes hadde. (Sira pleide å sette grytene sine oppå steiner, istedenfor å bruke en



jernovn.) Sira var svært oppskaket etter denne krangelen. Hun fortalte at nabokvinnernes ovn hadde kostet 600 FCFA<sup>31</sup>, og sa hun ville vise at hun hadde råd til mer enn det. Hun gikk av gårde til markedet og kjøpte en ovn til 2750 FCFA som hun straks tok i bruk, og gikk tilbake senere på dagen og kjøpte en til.

Etter min mening lignet denne konflikten konflikter som er vanlige mellom medhustruer, og som ofte dreier seg om kjøkkenutstyr og (ofte implisitt) om mannens gunst. Etter denne episoden oppsto det stadig hyppigere krangling mellom de fire kvinnene, og det endte med at leietakerkvinnene flyttet ut. For Sira betydde dette at dagliglivet ble mer tungvint; det ble særlig svært vanskelig for henne å forlate husholdet midt på dagen (mens sausen kokte, noe som tar flere timer), selv for korte øyeblikk. Selv om kvinnene hadde hatt separate hushold, hadde bofellesskapet fungert som et arbeidsfellesskap mellom kvinner, slik storfamilier gjør, dog i mindre grad. Det hadde også fungert som et viktig sosialt fellesskap mellom kvinnene. Spesielt for kvinner er husholdet en arena for utveksling av ytelser, og en arena der det forhandles eller konkurreres om anerkjennelse.

\* \* \*

Mye samhandling er regulert etter prinsipper for lokal organisasjon og husholdsorganisasjon, der slektskap spiller en vesentlig rolle. Prinsippene danner utgangspunkt for en rekke sosiale rettigheter og plikter (territorielle rettigheter, rettigheter til lederskap, autoritetsforhold og rett til kontroll over andres arbeidskraft). Sosialt liv i denne konteksten er preget av samhandling i henhold til anerkjente prinsipper for organisasjon, og av forhandlinger om prinsippenes gyldighet i situasjoner der partene har divergerende interesser.

---

<sup>31</sup> Under feltarbeidet mitt i 1996–1997 var kursen for 100 FCFA ca. kr 1,20–1,25.

## Kapittel 7 Kropp og estetikk: mening og praksis

Kulturelle verdier og identiteter uttrykkes i Kita blant annet gjennom kroppslige og estetiske praksiser. Klær, kroppsdekorasjoner, måter å føre kroppen på, talemåter, sang og dans er eksempler på kroppslige praksiser som uttrykker kulturell mening. Både kulturelle verdier (som beskrevet i kapittel 3) og sosiale identiteter og hierarkier (som beskrevet i kapittel 4 og 5) kommer til uttrykk gjennom disse praksisene. Kitanernes orientering mot å oppnå trygghet i tilværelsen, som er relatert til begrepene om fred/lykke (*here*) og god helse (*kene*), er også nær knyttet til ideer om kropp og kroppslige praksiser.

Mange antropologer har ansett studiet av kropp som et inntak til forståelsen av samfunnsmessige forhold og samhandling. Interessen for kropp kan føres tilbake til Durkheim og Mauss, som mente at det er en nær sammenheng mellom kropp, samfunn og moral. Forbindelsen mellom kropp og samfunn har vært gjenstand for forskjellige tolkningsmåter i antropologisk teori. Én har vært å betrakte kroppslige uttrykk som *symboler* på samfunnsmessige forhold. I henhold til en slik tolkning, som særlig kan knyttes til strukturfunksjonalistisk og strukturalistisk teori, blir kroppslige uttrykk ansett som avspeilinger av sosial organisasjon ved at ulike sosiale grupper har hver sine kroppslige og estetiske uttrykk som de viser sin sosiale tilhørighet gjennom (f.eks. Lévi-Strauss 1967, Douglas 1973). I de senere årene, særlig siden 1980-tallet, har imidlertid kroppslig subjektivitet kommet i fokus. Ideen om kroppslig subjektivitet bygger på Maurice Merleau-Pontys (1994) kroppsfenomenologi, der bevisstheten betraktes som en persiperende kropp. Med et slikt utgangspunkt betraktes kroppen som en dynamisk komponent i samfunnet, og det åpnes for at kroppslige praksiser kan danne grunnlag for sosial endring. Endringen i tilnærmingen til kropp i antropologiske studier kan relateres til en dreining av fokus fra sosiale strukturer til aktører og handling, noe som har ført til at studiet av kropp inngår i svært mye nyere antropologisk litteratur. Etter min mening er begge disse tilnærmingsmåtene (kropp som avspeiling og kropp som subjektivitet) relevante for forståelsen av sosialt liv i Kita.

En teoretiker som har hatt stor innflytelse på nyere antropologiske studier av kropp, og som analysen i dette kapittelet blant annet hviler på, er Pierre Bourdieu. I Bourdieus perspektiv utdypes sammenhengen mellom det subjektive og det sosiale slik:

Idet den [kroppen] har den (biologiske) egenskap å være åpen mot verden, og dermed utsatt for verden, og derigjennom lar seg betinge av verden, lar seg forme av de materielle og kulturelle eksistensbetingelser som den befinner seg i fra sin opprinnelse, er den underlagt en sosialiseringssprosess hvor selve individueringen er produktet, idet «jegets» særegenhet smis i og av de sosiale relasjoner. (Bourdieu 1999: 139–140)

Begrepet «embodiment», som har vært sentralt i mange av de nyere, antropologiske studiene av kropp, er inspirert av Bourdieus perspektiv. Begrepet reflekterer en tilnærming der kropp og kroppslige praksiser ses i sammenheng med den sosiale orden, og betraktes som menneskers «realisering» av kulturelle verdier (Lock 1993: 137).

Den økende interessen for kropp og estetikk i antropologi gjenspeiles også i regional litteratur fra Vest-Afrika. Blant andre Jackson (1989, fra Sierra Leone), Stoller (1989, fra Niger), Hardin (1993, fra Sierra Leone) og Arnoldi (1995, fra Mali) er forfattere som søker å forstå sosialt liv i vestafrikanske samfunn med utgangspunkt i perspektiver som fokuserer på kropp og estetikk. Jackson og Stoller bygger i stor grad sine tanker om kropp på Merleau-Pontys kroppsfenomenologi. Stoller har som målsetting å utarbeide en «sanselig antropologi», og hevder at ideen om et skille mellom det intelligible og det sanselige (som opprinnelig stammer fra Hegel) ikke er universelt gyldig, men at erfaring er «fundamentalt estetisk». Her støtter han seg også på John Deweys teorier. Med utgangspunkt i sitt eget empiriske materiale fra Niger beskriver Stoller hvordan smak, lukt og hørsel betraktes som viktige kilder til kunnskap i Vest-Afrika (Stoller 1989: 9, 25). Hardin benytter en lignende tilnærming i studiet av konofolket i Sierra Leone, og beskriver hvordan konoene vurderer for eksempel jordbruksarbeid etter estetiske kriterier (Hardin 1993: 163–185). Disse perspektivene er relevante for analysen av sosialt liv i Kita, der estetiske begreper brukes som begrunnelser for vurdering av mange ulike sosiale fenomener og praksiser. Seremonier er et eksempel på dette; dersom man har deltatt i en seremoni, er det vanlig å bli spurt om den var «smakfull» (f.eks. *Konyo diyara?*, dir. overs.: «Var bryllupet smakfullt?»).

Andre forfattere har undersøkt kropp og estetikk i vestafrikanske samfunn ut fra et performanceperspektiv og fokusert på hvordan kroppslige praksiser brukes som måter å presentere seg selv på i det sosiale livet (f.eks. Riesman 1977, fra Burkina Faso, Virtanen

2003, fra Kamerun). I disse undersøkelsene fokuseres det på *bevisst* bruk av kroppslige og estetiske uttrykksformer som måter å håndtere sosiale roller og gripe inn i sosialt liv på. Dette perspektivet er spesielt relevant for analysen av sosial identitet og differensiering, og for analysen av strategier i kapittel 9. For å illustrere betydningen av kropp og estetikk i sosialt liv i Kita, vil jeg ta utgangspunkt i den samfunnsmessige rollen til *nyamakalaw* generelt, og grioter spesielt. I Mande-samfunnene regnes disse som spesialister på performance. Deres rolle er først og fremst å være talere – griotene omtales som talemestere (*kumatigiw*) –, men også sang og dans er oppgaver knyttet til *nyamakalaw*. Griotene (og andre *nyamakalaw*) taler i forbindelse med betydningsfulle sosiale hendelser som ekteskapsforhandlinger og seremonier, og i konflikter i det sosiale livet – altså anledninger der noe viktig skal formidles. Deres tale – eventuelt sang og dans – regnes for å ha en effekt ved disse anledningene. Djeli Mamadou Kouyaté<sup>32</sup> fremhever betydningen av det sanselige i griotenes formidling av et budskap, og sier for eksempel at «varmen i den menneskelige stemmen» gjør at budskapet «føles» (Niane 1960: 78), og at den gir liv til innholdet i fortellingene deres (Niane 1960: 116). Også Yusuke Nakamura (1994), som har studert grioter og griotpraksis i Kita-området, understreker dette aspektet. Han beskriver griotenes stil som «svært performativ og artistisk» (Nakamura 1994: 333). Grioter som regnes som dyktige, er flinke til å gjøre bruk av performance, og staselig påkledning, dramatisk stemmebruk og elegant bruk av ordspråk og symbolske uttrykk er viktige elementer. Stollers sanselige antropologi er et godt utgangspunkt for å belyse synet på effekten av performance og estetikk i Mande.

## Kropp, person og sosiale omgivelser

Kitanerne skiller, som Durkheim, mellom den naturlige kroppen og den sosiale kroppen. Den sosiale kroppen er ren, riktig antrukket, og beveger seg på bestemte måter, og det er denne kroppen som inngår i relasjoner til andre. Det er for eksempel en norm at man ikke hilser på noen før de har vasket seg om morgenen. På vei til vaskeplassen om morgenen går kitanerne over gårdsplassen uten å se på andre, og de andre oppfører seg som om vedkommende ikke var der. Man er altså ikke en sosial person før man har gjennomgått et

---

<sup>32</sup> Djeli Mamadou Kouyaté er en guineansk griot som har vært D.T. Nianes kilde under nedskrivningen av Soundiata-eposet.

rensesesritual. Jo lenger man fjerner seg fra den private sfæren, jo mer korrekt må kroppen være, dette ses for eksempel ved at kitanerne alltid skifter til finere klær når de går ut fra gårdsplassen.

Studiet av kropp henger sammen med personbegrepet (jf. Mauss' [1994] analyser av kropp og person), og følgelig også med moral. Meyer Fortes (1987) skriver at kroppen er personlighetens grunnlag, og basis (seat) for selvet (Fortes 1987: 261). Youssouf Cissé (1993) har analysert personbegrepet blant mandinkaene og bambaraene, og beskriver hvordan personen (*mogo*) er bygget opp av materielle og immaterielle elementer. Livsprinsippet *ni* (eller *nyi*), som også betyr sjel, gir den fysiske personen liv. Personen er videre bygget opp av 60 dynamiske prinsipper, betegnet som «de 60 som får personen til å gå fremover» (Cissé 1993: 144).<sup>33</sup> Cissé understreker at det ikke er noe klart skille mellom «kropp, sjel og sinn», og viser at de fleste åndelige prinsipper er lokalisert eller manifesterer seg i presist avgrensede deler av kroppen (Cissé 1993: 147).

Kitanernes ideer om den moralske person uttrykkes gjennom begrepsparet *nyi*, som betyr «godhet», og *di*, som betyr «smak». Begge disse brukes svært hyppig til å beskrive fenomener på en positiv måte. I kapittel 3 har jeg beskrevet hvordan begrepet *nyi* brukes. *Di* (smak) brukes for å karakterisere kroppslige erfaringer (f.eks. mat og sex) som behagelige, og brukes også som et moralsk begrep. Barns dårlige atferd blir for eksempel ofte karakterisert med begrepet *di*, med negasjon (*a man di*, «det er ikke smakfullt!»). Om noen

---

<sup>33</sup> Disse består av 30 «tvillingprinsipper», der hvert par utgjøres av et maskulint og et feminint prinsipp. Blant de viktigste er:

- fysisk liv (*di*), f., og sjel (*ni*), m. Forenklet kan man si at disse begrepene refererer til kroppen og til energien som gir kroppen liv. Sjelen/energien gjennomsyrrer kroppen, i særdeleshet ryggraden, hjernen, hjertet og blodet, og er kilden til «det åndelige livet»
- tanke (*miri*), m., og refleksjon (*taasi*) f., som begge er lokalisert i hjernen, gjør at man kan «forstå essensen i enhver ting» (Cissé 1993: 147)
- tale (*kuma*), f., og autoritet (*mara*), m. Tale har opphav i hjernens utvikling og aktivitet, kommer fra lunger, luftrør og munn, er bærer av *nyama* («indre livskraft») og overfører av menneskelige følelser, setter ting i gang og er dermed et sosialt instrument og et instrument for autoritet
- karakter (*son*), f., og mot (*dusu*), m. «Karakter» betyr også underordning og samtykke, er sete for «den feminine karakter og amorøse pasjon» og er lokalisert i hjertet, Mot, som sitter i solar plexus, refererer til «den heftige maskuline energien»
- vilje (*sako*), m., og begjær (*duko*), f. Vilje har opphav i et intellektuelt behov og er knyttet til «det ytre livet», begjær stammer fra organiske pulseringer og er knyttet til seksualitet og «det indre livet»
- karakter (*tere*), f. og livskraft (*nyama*), m. Personens karakter manifesterer seg i hennes/hans fysiske trekk, særlig ansiktet og hodet. Dette er særlig viktig for kvinner. *Nyama* representerer en handlende ånd (ésprit), sitter i hjernen, forsvinner ikke med personens død, og finnes både i og omkring mennesker. Assosieres også med hevn og «det ubevisste» (Cissé 1993: 159)

Cissés redegjørelse illustrerer også at personen regnes som en del av de sosiale omgivelsene, f.eks. er mor og far (Cissé 1993: 151) og navn og etternavn (Cissé 1993: 157) blant personens dynamiske prinsipper.

typer atferd kan *nyi* og *di* brukes om hverandre; et eksempel på dette er krancling, som betraktes som svært negativt, og som kommenteres hyppig med både *a ma nyi* («det er ikke bra») og *a man di* («det er smakløst»). Begrepet *jugu*, som betyr stygg, fæl eller ond, er også viktig i denne sammenhengen (jf. McNaughton 1995). Det brukes på samme måte som «smakløst», men er sterkere. Omskjæring er en skikk som både omtales som «bra» og begrunnes med estetiske argumenter; mange informanter sa at uomskårne kjønnsorganer er stygge (*juguw*), eller at de lukter vondt.<sup>34</sup> Jeg la merke til at François rynket på nesen og så forvridt ut i ansiktet da han snakket om uomskårne kvinner, det så ut som om dette var svært ubehagelig for ham å tenke på. I en studie fra Segou-regionen i Mali argumenterer Mary Jo Arnoldi (1995) for at mandefolkenes estetikk er kjennetegnet av en streben etter å oppnå overensstemmelse mellom følelse og fornuft/moral. Arnoldis analyse er inspirert av Gregory Batesons teorier om estetikk, og hun mener at Batesons (1972a) påstand om at «the reasons of the heart must be integrated with the reasons of the reason», uttrykker kjernen i mandefolkenes estetikk: Ifølge Arnoldi er dialektikk mellom hjerte (*son*), der smaken er lokalisert, og hode, som er fornuftens sete, er kjernen i estetiske erfaringer hos mandefolkene. Hun skriver at «hjerterets grunner» gir sosiale erfaringer «smak» (*di*), mens «fornuftens grunner» gir kulturell form og godhet (*nyi*) (Arnoldi 1995: 187).<sup>35</sup> Dette perspektivet er etter min mening i overensstemmelse med kitanernes ideer om kropp, estetikk og moral (for eksempel med hensyn til betydningen av omskjæring). Informanter fremsatte også noen ganger rasjonelle begrunnelser som utdypninger av estetiske begrunnelser. Madou forklarte meg for eksempel at man alltid bør begunstige halvsøsken fremfor helsøsken, fordi noe annet er «smakløst». For å utdype påstanden sin sa han at det bør gjøres slik for å vise at hele familien er én, og at det derfor er en god handling. Dette er også i tråd med Michael Carrithers' (1992) påstand om at mennesker «possess an aesthetic standard on which to judge behaviour» (Carrithers 1992: 64). I henhold til disse perspektivene kan man si at det som oppfattes som uestetisk, også oppfattes som galt og som ubehagelig.

---

<sup>34</sup> Slike oppfatninger og begrunnelser for omskjæring er utbredt også andre steder (Talle 2003: 41–42).

<sup>35</sup> Arnoldis analyse stemmer overens med ideer om den moralske person blant mandinkaene og bambaraene, der (*ni/nyi*) og (*di*) utgjør ett av personens dynamiske tvillingprinsipper (se nedenfor).

## Emosjoner og helse

Kitanerne mener at det er en nær sammenheng mellom kroppslig tilstand og kroppens sosiale og naturlige omgivelser. Som Susan R. Whyte (1997) skriver i sin analyse av nyolefolket i Uganda: «Bodies are seen in terms of their surroundings and vice versa» (Whyte 1997: 21). Kroppslig velvære, emosjoner og helse avhenger av personens forhold til de sosiale omgivelsene.

Rene Devisch (1990) skriver at det er gjennom kroppen individer inngår i relasjoner til verden og til andre, og at bestemte følelser og emosjoner henger sammen med disse relasjonene (Devisch 1990: 131). Emosjoner involverer både subjektive følelser og kulturell mening og er dermed en bro mellom disse to domenene (Lock 1993: 139). Emosjoner kan derfor betraktes som «embodied thought». På bakgrunn av dette mener jeg det er nyttig å redegjøre for noen viktige kitanske begreper som refererer til emosjoner, og hvordan disse brukes. Noen slike begreper ble svært ofte brukt i Kita. Blant positive emosjoner som ofte ble nevnt, er *here* (lykke, fred; brukes særlig i hilsener), *nison-diya* (godt humør, glede, letthet, munterhet) og *hakilisigi* (sjelefred, ro), mens de hyppigst nevnte negative emosjonene er *maloya* (skam, flauhet, sjenanse), *nyenafin* (lengsel, savn, tristhet; fr. nostalgie) og *segen* (slitenhet, lidelse)<sup>36</sup>. Disse emosjonene assosieres med «det gode liv» eller mangel på dette. De positive emosjonene etterstrebes, mens de negative søkes unngått, og på denne måten kan emosjoner knyttes til motivasjon. For eksempel ble det stadig gjentatt at det å være sammen med andre hindrer *nyenafin*, og at mye spøking sikrer godt humør og glede. Kvinnene i klubben jeg var med i, nevnte ofte disse tingene som begrunnelse for å komme sammen. En kvinne i klubben hadde problemer med (den eldre) medhustruen sin, som stadig kritiserte henne. Ramata forklarte meg at på grunn av forholdene i husholdet til denne kvinnen var det viktig for henne å komme på besøk til Ramata (der mange mennesker pleide å samles) for å snakke, le og spøke. Med hensyn til andre emosjoner som kitanerne er særlig opptatt av, ga de uttrykk for at materiell trygghet og konfliktfrie relasjoner med andre mennesker er blant de viktigste faktorene for å ha sjelefred, at overholdelse av sosiale normer hindrer skam, og at det å være en del av et sosialt fellesskap der man deler på arbeidsbyrden osv., hindrer slitenhet og lidelse.

---

<sup>36</sup> *Segen* kan også være positivt i noen sammenhenger; dette beskriver jeg i kapittel 9.

Begreper som refererer til følelser *mellom* mennesker, er også viktige. Alle sosiale relasjoner er (i teorien) basert på følelser, i tillegg til at de er basert på rettigheter og plikter. Respekt (*bonya*), medfølelse (*hine*), kjærlighet/begjær (*kanu*) og frykt (*siranya*) er emosjoner som følger med betydningsfulle relasjoner. Respekt – men ikke nødvendigvis gjensidig respekt – bør inngå i alle relasjoner, som regel i tillegg til en eller flere andre emosjoner. For eksempel er autoritetsforhold i de fleste tilfeller karakterisert av frykt i tillegg til respekt (jf. beskrivelsen av hierarkiske relasjoner i kapittel 4 og 5). Medfølelse er også en svært viktig emosjon, den innebærer at man bryr seg om folk, i begrepets videste forstand. Denne emosjonen karakteriserer alle positive relasjoner, og i særlig grad nære relasjoner, som slektskapsrelasjoner. Bintou sa følgende om *hine*: hun var blitt giftet bort mot sin vilje, og fortalte at hun til å begynne med hadde mislikt ektemannen sterkt. Etter hvert hadde hun imidlertid begynt å føle *hine* for ham, og dermed hadde hun begynt å ønske dette ekteskapet. Hun mente at dette skjer med de fleste kvinner som tvangsgiftes, og at kvinner generelt føler mer *hine* enn menn.

## Forståelse av helse og sykdom

Etter kitanernes oppfatning er helse (*kene*) knyttet til materiell og sosial velstand. Whyte (1997) skriver at helse er å være velsignet, i vid forstand. Det å være omgitt av andre mennesker, ha nærhet (psykisk og fysisk) til andre og være i harmoni med dem gir helse (jf. Whyte 1997: 54). Dette synet er i overensstemmelse med sykdomsforståelse i andre afrikanske samfunn, der sykdom ofte tolkes som tegn på at noe er galt i personens relasjon til andre mennesker (se f.eks. Whyte 1997: 30). Det er mye sykdom blant menneskene i Kita, og barnedødeligheten er høy.<sup>37</sup> På bakgrunn av dette er det lett å forstå at kitanerne er opptatt av og bekymret for helsen sin, og at de bruker mye tid og penger på å sikre en god helse.

Informantene mine kom stadig med uttalelser som gjenspeilte en idé om en nær sammenheng mellom sykdom og sosiale omgivelser, Sira, som hadde en syk tante, fortalte meg for eksempel at tantens sykdom skyldtes at sønnen hennes hadde droppet ut av skolen og begynte å stjele. Kvinner i klubben mente at en venninne av dem døde fordi mannen

---

<sup>37</sup> Statistikk for Mali: Forventet levealder er 40,6 år, barnedødeligheten er 220 barn pr. 1000 for barn under fem år (2003). Kilde: [www.ruralpovertyportal.org](http://www.ruralpovertyportal.org).



hennes hadde giftet seg på nytt. En av dem sa at «hun tålte det ikke – etter at han fikk en ny kone, gikk hun hele tiden med vonde tanker (*miri jugu*)». <sup>38</sup> Sykdomsforklaringer som henviser til sosiale forhold, kommer ofte i tillegg til medisinske forklaringer, slik Evans-Pritchard har beskrevet i sin velkjente undersøkelse av hekseri hos azandefolket. Kitanerne er opptatt av medisinske diagnoser, men leter i de sosiale omgivelsene etter forklaringer på hvorfor nettopp den aktuelle personen er blitt rammet. I tilfellene som er beskrevet over, ble bekymring eller mistrivsel ansett som sykdomsårsak. Andre vanlige forklaringer er at sykdom er en form for hevn eller straff, som skyldes enten at man har gjort noe galt, eller at man har gjort noe «for bra» – noe som skaper misunnelse. Da Jeanne fikk malaria etter et opphold hos en slektning der hun deltok i en bryllupsfeiring, sa moren hennes at hun var overbevist om at Jeanne ble angrepet fordi hun er spesielt flink til å danse, og at dette hadde skapt misunnelse. Hun hadde ingen bestemte mistenkte, men var like fullt overbevist om at dette var årsaken. Sykdomsfremkallende straff kan være iverksatt av personer (gjennom bruk av magi) eller av okkulte krefter (*nyama*). Jackson (1989) skriver at sykdom anses som en forstyrrelse av den symbolske sammenvevingen av selv, samfunn og kosmos (Jackson 1989: 12). Beskyttelse av kroppen for å stenge onde krefter ute gjennom bruk av et utall metoder og medikamenter er derfor et viktig sykdomsforebyggende tiltak.

Med utgangspunkt i den forståelsen av kropp, helse og sykdom som jeg har beskrevet over, anser kitanerne at pleie av sosiale relasjoner og pleie av kroppen med henblikk på å sikre sosiale relasjoner er viktige helsebringende tiltak. <sup>39</sup> Kitanerne mener også at fysisk nærhet til andre mennesker er helsebringende. Det å ha noen å sove sammen med, og å ha seksuelle relasjoner, er en viktig del av dette: Jeanne sa for eksempel at «hvis man legger seg alene kveld etter kveld, blir man syk». Menn er forpliktet til å forsørge hustruene sine, også seksuelt. Men selv om sex anses for å være helsebringende, mener kitanerne at man ikke må ha for mye av det, fordi det fører til uttørring av kroppen. Kvinnene jeg kjente, brukte derfor mye tid og penger på å tilføre kroppen væske og fuktighet gjennom drikke, væskeholdig mat og smøring av kroppen. De unngår også å spise mye tørre matvarer, for eksempel brød.

---

<sup>38</sup> På bakgrunn av disse tolkningene kan man også si at sykdom betraktes som en form for motstand, slik flere antropologer har hevdet (Lock 1993: 142–143).

<sup>39</sup> Dette kan likevel være et tveegget sverd, fordi det som nevnt kan skape misunnelse. Sali fortalte for eksempel at en kvinne i nabolaget hadde satt i gang sykdomsfremkallende magi mot henne, fordi hun vasket seg og kledde seg pent hver dag. Kvinnen mente ifølge Sali at dette var et tegn på for mye stolthet.

Bintou fortalte at hun aldri spiser brød om kvelden hvis hun skal sove sammen med ektemannen sin.

## Kropp, identitet og sosial organisasjon

Lock (1993) skriver at kroppen er både mottaker og formidler av informasjon, som er knyttet til aktørenes sosiale posisjon (Lock 1993: 136). Kroppen kan i denne sammenhengen studeres både som avspeiling av den sosiale strukturen og som utgangspunkt for erfaring (jf. innledningen til dette kapitlet). Klær, kroppsdekorasjoner av ulike slag, måter å bevege seg på osv. uttrykker hvem folk er, og på denne måten kan studiet av kroppslige praksiser knyttes til sosial identitet og differensiering.

For å bli medlem av den sosiale orden, må symboler innskrives i kroppen (jf. Durkheims [1961] skille mellom den fysiske og den sosiale kroppen). Lock (1993) skriver at «social categories are literally inscribed on and into the body, which (. . .) acts as a signifier of local social and moral worlds» (Lock 1993: 135). Kitanerne påføres og påfører seg en rekke kroppslige inskripsjoner som er uttrykk for sosial tilhørighet og identitet. Den første av disse er barbering av hodet etter sju dager, som markerer innføring i det religiøse fellesskapet. Dette ritualet er grunnleggende for å bli en sosial person. De fleste andre kroppslige inskripsjoner er knyttet til kjønn. Fortes (1987) beskriver hvordan kjønn oppfattes som et signifikant element i personligheten, og hvordan kjønn uttrykkes gjennom kroppslige praksiser (Fortes 1987: 262). I Kita får de fleste jenter hull i ørene allerede som spedbarn, og mange jentebabyer sminkes rundt øynene. Omskjæring (*boloko*: «vasking av hånd»), som utføres på både jenter og gutter, er en svært viktig kroppslig inskripsjon, som markerer kjønns- og alderstilørighet. Cissé (1970) skriver at babyer regnes som androgyne (Cissé 1970: 181). Det er en vanlig oppfatning at omskjæring praktiseres for å fjerne de delene av det kvinnelige kjønnsorganet som har noe mannlig over seg, og omvendt (Talle 1993: 83–106, 2003: 42). Uttalelser fra informanter i Kita støtter denne tolkningen. Ramata sa at «når en wolofkvinne<sup>40</sup> skal føde, må man binde fast klitoris rundt magen hennes, så den ikke skal ta kvelertak på barnet». Hun og en venninne lo godt av denne kommentaren. En kvinnelig fødselshjelper på sykehuset i Kita ga uttrykk for noe av det samme, da hun sa til meg at det

---

<sup>40</sup> Wolofene i Senegal er den nærmeste etniske gruppen som ikke praktiserer kvinnelig omskjæring.

kan være vanskelig for uomskårne kvinner å føde, fordi klitoris vil kunne komme i veien.<sup>41</sup> Kommentarer om mannlig omskjæring går i samme retning: Da Siaka skulle forklare hvorfor man praktiserer mannlig omskjæring, rynket han på nesen og sa: «Den slaskete huden . . .» Man fjerner altså harde deler av det kvinnelige kjønnsorganet og bløte deler av det mannlige.

Kvinner pynter kroppen mer enn menn. Kitanerne mener at menneskers utseende henger sammen med personligheten deres (selv om det ikke er snakk om noe én-til-én-forhold), og særlig kvinnenens, noe som kan relateres til at kvinnelig kjønnsidentitet i større grad enn mannlig er knyttet til utseende. (Menn assosieres i større grad med vilje og handling, jf. tvillingprinsippet karakter og livskraft, der karakter klassifiseres som et feminint prinsipp, mens livskraft regnes som maskulint [Cissé 1993: 159].) Kvinner farger tannkjøttet sitt mørkt for å få tennene til å virke skinnende hvite; dette gjøres ved å stikke små hull i tannkjøttet og fylle hullene med ekstrakt fra jordnøtter. Hårfrisyrer er svært viktig for kvinner; de byttes ofte, noen tar flere dager å lage. Hennadekorasjoner på hender og føtter er også vanlig – særlig i forbindelse med seremonier, men også ellers –, for kvinner som har råd til det. Disse kroppspraksisene er både dyre og tidkrevende, noe som indikerer at kvinnene «ofrer» mye for å fremstå som kvinnelige. Farging av tannkjøtt og hårfletting er også smertefulle praksiser. Pierre Clastres (1982), som har skrevet om tortur i primitive samfunn, skriver at tortur representerer en form for skrift. Clastres skriver at i primitive samfunn, som er kjennetegnet av blant annet skriftløshet), representerer tortur en måte å skrive loven inn i samfunnsmedlemmenes kropp på. «En hver lov er skrevet, en hver skrift en indikator på lov» (Clastres 1982: 172). Kroppen formidler ervervelse av en viten, og gjennom smerten og merkene som minner om torturen, skrives loven inn i kroppen (Clastres 1982: 182). På denne måten markeres det at man fullt og helt blir medlemmer av fellesskapet (Clastres 1982: 179). Dette perspektivet er også relevant i forhold til omskjæring. Loven skrevet på kroppen er en evig påminnelse. Også andre forskere har beskrevet kroppen som mnemonisk organ (se Lock 1993: 140).

Også kastetilhørighet og etnisk og religiøs tilhørighet uttrykkes i noen tilfeller gjennom kroppslige inskripsjoner, se kapittel 4 og 5.

---

<sup>41</sup> Disse uttalelsene kan også tyde på at kitanerne har forestillinger om at klitoris vil vokse, noe som er vanlig blant mange folk som praktiserer kvinnelig omskjæring (Talle 2003: 42).

Sosial identitet uttrykkes også gjennom måter å bruke kroppen på. Den tidligste spesialiseringen med hensyn til måter å bruke kroppen på er knyttet til kjønn. Husholdsoppgaver er kjønnete, og som tidligere beskrevet begynner barn å utføre slike oppgaver fra 4-5-års alderen. Religiøs tilhørighet er også knyttet til kroppslige praksiser: Hva slags mat man spiser, faste, bønn osv. viser hvilken religion man tilhører. Også religiøs tilhørighet og tro omtales som kroppslige praksiser. Da jeg spurte om forskjellen mellom de to muslimske brorskapene i Kita, svarte Toumani at «wahabiene gjør slik når de ber», og la hendene i kors over brystkassen. Tidjanayaene har hendene hengende ned langs siden og beskrives som *bolo jigin* («med hengende hender») (jf. Dreyer 2003). Disse kroppslige praksisene, som uttrykker normer og sosiale posisjoner, kan karakteriseres som habitus.

## Kropp og differensiering

Kitanerne ga uttrykk for en oppfatning om at «gode» personer og personer med høy sosial rang har «bedre kropper» enn andre. Habib fortalte for eksempel at det finnes gutter som er født omskåret, og at dette er et tegn på at disse er spesielt «bra» personer. Et annet eksempel er en idé om at graviditeter har ulik varighet. Habi spurte meg en gang hvor lenge hvite kvinner går gravid. Hun ble svært overrasket da jeg svarte at vi går gravid i ni måneder, og utbrøt: «Så rart, det gjør vi også!» Hun sa at hun trodde hvite kvinners graviditet varte lenger, og fortalte meg at kvinner som tilhører Keita-klanen, går gravid i tolv måneder. Kommentaren hennes henspilte utvilsomt på ideen om Keitaenes og hvite menneskers overlegenhet, og var uttrykk for en oppfatning om at det tar lenger tid å lage en «bra» kropp. Lys hud er også forbundet med overlegenhet og høy rang. Hvite mennesker er det viktigste eksempelet på det, men også afrikanske folk som nordafrikanske arabere (bl.a. maurere) beundres for deres lyse hud. Noen mente også at fulaniene generelt har lysere hud enn andre folk i Vest-Afrika, noe jeg ikke kunne se stemte, men som jeg relaterer til ideen om fulanienes moralske overlegenhet. Betydningen av korpulens er nok et eksempel på sammenhengen mellom kropp og rang (jf. Hetland 2001: 42). Korpulens signaliserer velstand fordi det ikke er økonomisk mulig for alle å spise seg fete. Disse kroppsidealene blir allmenne målsettinger: Opphøyingen av lys hud gjør at svært mange kvinner bleker huden sin ved hjelp av kjemiske preparater, noe som er vanlig i mange afrikanske samfunn, og flere informanter fortalte at de prøvde å legge på seg. Bourdieus (1995) teorier om forholdet mellom kropp og klasse kan belyse disse forholdene. Selv om Bourdieus

perspektiv har utgangspunkt i moderne, klassesdelte samfunn, mener jeg at det er relevant for forståelsen av kroppslige idealer i Kita. Bourdieu hevder at overklassens preferanser og smak uttrykkes gjennom kropp og kroppslige praksiser, og at denne smaken er dominerende (Bourdieu 1995, f.eks. 37, 229). Bourdieu kaller dette for «dominating bodies». Slik er det også i Kita: «Elitens» egenskaper og preferanser blir alles preferanser.

### **Betydningen av skam. Likeverd og hierarki uttrykt gjennom kroppsbruk**

Mange forskere har fokusert på hvordan hierarkiske relasjoner og autoritetsforhold uttrykkes kroppslig (bl.a. Bourdieu 1995, Riesman 1977, Talle 2002). Dette gjelder også i Kita. I denne sammenhengen mener jeg det er nyttig å påpeke at også likeverd uttrykkes gjennom kroppen, noe det i mindre grad har vært fokusert på. I Kita uttrykkes likeverdighet generelt gjennom avslappet kroppsbruk, og samhandling mellom likeverdige parter er kjennetegnet av fravær av «skam» (*maloya*). I nære relasjoner som mellom venner er det generelt mye fysisk kontakt; venner kan for eksempel gå hand i hånd, noe som ikke er vanlig i andre relasjoner. Mellom alderskamerater er kroppsbruken ofte preget av «joking» som går ut på å fornærme hverandre spøkefullt om kroppslige temaer, for eksempel å påpeke fysiske (eller moralske) skavanker hos den andre, true hverandre med å «skjære av» den andres kjønnsorgan (*ju tige*) og lignende (jf. Dreyer 2000: 112). Det å kunne spise sammen er et annet viktig kroppslig uttrykk for likeverdighet. I hierarkiske relasjoner forekommer det sjelden at folk spiser sammen; dette begrunnes med at man føler for mye skam i forhold til overordnede.

Hierarkiske relasjoner uttrykkes gjennom reserverthet/tilbakeholdenhet og atferd preget av «skam». Jeg observerte Ismaël, som er husholdsoverhode i en storfamilie, når han gikk over gårdsplassen: slentrende, uten å se på andre, med en utilnærmelig mine. Gjennom denne kroppsbruken signaliserte han autoritet, og hans posisjon som familiens overhode ble tydelig. Måten å bevege seg på lignet Talles (2002) beskrivelse av masaipatriarken som, når han «lar blikket gli over boplassen og videre mot horisonten på en typisk måte, eier (. . .) full kontroll over rommet og de som befinner seg i nærheten» (Talle 2002: 56). Riesman (1977), som i flere arbeider har fokusert på kroppsbruk blant fulaniene, kobler denne typen kroppsholdninger til autonomi. Gjennom behersket kroppsbruk og begrensning av henvendelser til andre, signaliserer man uavhengighet. Virtanen (2003) skriver at fulaniene i Kamerun er svært bevisste på å utvise behersket og kontrollert kroppsbruk, og at de kaller

dette for «fulanihet» (*pulaaku*) (Virtanen 2003: 15). Den sosiale betydningen av denne kroppsbuiken vises svært tydelig ved at fulaniene har brukt begrepet fulanihet som legitimering av dominans over deres tidligere slaver. Også i Kita begrunnes fulanienes overlegenhet med at de er mer reserverte og kontrollerte enn andre, men kitanerne kaller dette som nevnt å ha mye skam. Riesmans tolkning samsvarer med tendensen til at reserverthet og selvkontroll generelt assosieres med uavhengighet og høy rang (jf. kapittel 4 og 5), og jeg mener derfor at den er relevant for forståelsen av alle hierarkiske relasjoner i Kita.

Et annet, svært viktig, kroppslig uttrykk for autoritetsforhold er hvordan man bruker blikket. I møte mellom ulikeverdige personer bør den underordnede se ned. Toumani sa for eksempel at «egentlig skal kvinner senke blikket når de går forbi en mann». Når en overordnet snakker til en underordnet, er det vanlig at hun/han fester blikket på den underordnede, mens sistnevnte ser ned. Underordnede bør ikke «fikse» (*nyaro*) overordnede med blikket. For å forstå blikkets betydning (i ulikeverdige relasjoner) mener jeg Sartres (1969, sitert i Gandhi 1998) perspektiv er nyttig. Sartre hevder at man definerer den andre gjennom blikket. Han skriver: «(. . .) the Other's look fashions my body in its nakedness, causes it to be born, sculpts it, produces it as it is, sees it as I shall never see it. The Other holds a secret – the secret of who I am» (Sartre 1969, sitert i Gandhi 1998: 17). I dette perspektivet er det lett å forstå at den overordnede kan fikse den underordnede, mens det omvendte ikke er tillatt: Den overordnede definerer den underordnede. Verbet *nyaro*, som altså oversettes med å fikse, betyr også å forme eller å danne. Gjennom å unndra seg å bli fiksert, og dermed definert, signaliserer den overordnede uavhengighet. Disse normene for bruk av blikk var tydelig observerbare i strengt hierarkiske relasjoner som relasjoner mellom far og sønn, eldre bror og yngre bror og ektemann og kone. I noen situasjoner kunne det være vanskelig å overholde normene: Underordnede er noen ganger nødt til å se på overordnede, for eksempel dersom de skal fortelle noe som den overordnede bør vite, eller spørre om noe. Jeg la merke til at overordnede i slike situasjoner ofte snudde seg bort, også mens de svarte (dersom de svarte). Når Bintou snakket til mannen sin, hørte han aldri henvendelsen første gang (eller lot som om han ikke hørte). Hun gjentok med høyere stemme, og han ventet alltid lenge før han svarte – alltid med blikket vendt bort. Jeg tolker dette som en strategi for å unngå (inntrykk av) gjensidighet og unngå å bli definert av en underordnet. Normene for bruk av blikk kan også ses på som en parallell til den overordnetes rett til å tilsnakke (*kuma*), gi ordrer osv. til den underordnede.

## Dans

For å illustrere sammenhengen mellom kroppslige praksiser og sosial identitet og differensiering i Kita, vil jeg ta for meg dans i noen detalj. Grunnen er både at jeg fokuserte mye på dans i begynnelsen av feltarbeidet mitt og derfor har mye informasjon om emnet, og at jeg mener dans er svært relevant i denne sammenhengen. Judith Lynne Hanna (1987) skriver at dans er «mønstre av bevegelser som er forbundet med sosial organisasjon» (Hanna 1987: 95). Dans er stiliserte uttrykk, og ulike dansemåter er derfor markante uttrykk for sosial tilhørighet og organisasjon. I sin undersøkelse av mandinkasamfunnet i Guinea hevder Camara (1992) at dans er uttrykk for kjønns- og kastetilhørighet. Slik er det også i Kita, men dans uttrykker også andre tilhørigheter og identiteter. Tilhørighet til alderskategori er viktig, det samme gjelder etnisk tilhørighet, dog i mindre grad. Dans uttrykker også individuelle statuser som slektning eller venn.

Dans i Kita forekommer både i og utenfor seremonier. Utenfor seremonier er det bare kvinner og unge mennesker som danser. Her er dansen preget av lek, og det sies at man danser for å ha det gøy. «Dans for gøy» er altså knyttet til sosial tilhørighet som kvinne eller ung. Dans i seremonielle sammenhenger er i større grad en sosial plikt og kan uttrykke flere typer sosial tilhørighet, som beskrevet over. Også her er det sjelden menn danser (sammenlignet med kvinner), de fleste menn danser bare hvis en nær venn eller slektning feires. Selv om det først og fremst er kvinner som danser, mener jeg at studiet av dans er relevant for forståelsen av mannlig kjønnsidentitet, noe jeg vil komme tilbake til nedenfor.

Rytmer som spilles i Kita, tilhører i utgangspunktet etniske grupper og kaster, for eksempel *Birgofoli* (Birgo-fulanienes rytme) og *jelifoli* (griotenes rytme). Mange trinn og dansemåter «hører til» hver rytme. Som regel kan også mennesker fra andre etniske grupper og kaster danse, men *måten* man kan danse på, er begrenset av ens tilhørighet. Noen skiller mellom dansemåter kan ikke overskrides, for eksempel gjelder dette skillet mellom kvinnelig og mannlig dansemåte. Alle rytmer danses ulikt av kvinner og menn. Noen enkle trinn/dansemåter regnes bare som kvinnelige, og er ikke knyttet til noen bestemt tilhørighet utover kjønn. Slike trinn/dansemåter kan altså danses av alle kvinner uavhengig av kastetilhørighet og etnisk tilhørighet, og mange kvinner som ikke er spesielt flinke til å danse, bruker ofte slike enkle, nøytrale dansetrinn.

Andre trinn og dansemåter er nær forbundet med tilhørighet til kaste eller alder: De ulike *nyamakalaw* har hver sine rytmer og tilhørende dansetrinn: «smeddansen» (*numudon*), «griotdansen» (*jelidon*), «lærarbeiderdansen» (*karakedon*) og «slavedansen» (*jondon*). Grioter fra Kouyaté-klanen, som har en egen sosial posisjon i forhold til andre grioter, har en egen rytme (*Kouyatédon*) og egne dansetrinn. Andre kan ikke danse på denne måten (om sanksjoner, se nedenfor). Unge og eldre danser også på forskjellig måte, men disse har ikke forskjellig rytme. Unge menneskers dans er preget av høyt tempo og ofte fokus på sex (mye hofte- og rumpevrikkinger, noen ganger også mens de ligger på alle fire), mens eldre danser på en roligere og mindre «utfordrende» måte. Dans uttrykker sosial tilhørighet og identitet.

I en analyse av dans hos umedafolket på Papua New Guinea fokuserer Alfred Gell (1985) på formmessig likhet mellom dans og motoriske mønstre fra andre samfunnsmessige sfærer (Gell 1985: 196–198). Han beskriver hvordan ulike sosiale gruppers dansebevegelser ligner gruppenes bevegelser i andre sosiale sammenhenger (f.eks. måter å gå på eller drive krigføring på). Gjennom denne likheten relateres dans til sosial organisasjon. Gell skriver: «Dance meanings originate through a process whereby elements, or components, of nondance motor patterns are seized upon, stereotyped (usually with some degree of formalisation and exaggeration» (Gell 1985: 192). Dette gjelder også noen typer dans i Kita. Smeddansen er et eksempel på dette; denne dansen fremstiller en person som svinger en hakke – smedenes tradisjonelt viktigste håndverksprodukt. I andre tilfeller er dansebevegelsene ikke en etterligning av konkrete arbeidsoppgaver, men tydelig knyttet til gruppens sosiale rolle gjennom prinsippet om likhet. Dette gjelder for eksempel slavedansen, som vanligvis danses ved å riste på hofter og bak – bevegelser som kan relateres til slavenes sosiale rolle, som er knyttet til kropp og seksualitet. Skillet mellom unges og eldres dans avspeiler også deres sosiale roller. Unges intense og sexfokuserte dansemåte kan tolkes som en henspilling på at de unge er dynamiske og seksuelt aktive, mens de eldres langsomme dans, som har et mer «ærbødig» preg, kan relateres til at eldre er mindre fysisk aktive, at de respekteres for sin klokskap, osv.

## **Dans som fremvisning av grenser**

Paul Spencer (1985) skriver at dans kan være en form for fremvisning av grenser (Spencer 1985: 21–27). I slike tilfeller er dans en måte å markere grenser mellom samfunn eller mellom ulike grupper i et samfunn på. Jeg tror det er fruktbart å betrakte noen former for



dans i Kita på denne måten. Dette gjelder tilfeller der det er tabu å utføre trinn og bevegelser som forbindes med en gruppe man ikke tilhører selv. Gjennom dansetabuer vises hvilke sosiale grenser som er viktige i samfunnet. Dansetabuer i Kita er (særlig) knyttet til kjønn, alder og kaste, m.a.o. forskjeller som rangeres hierarkisk. Dansetabuene er imidlertid av forskjellig karakter i disse tre tilfellene. Normer knyttet til dans og kjønn er ikke eksplisitte, men jeg har aldri sett noen bryte disse normene. På denne måten skiller de seg ikke fra andre normer knyttet til kropp og kjønn, som svært sjelden overskrides. Aldersbetingete normer er ikke absolutte i samme grad, noe som er rimelig, ettersom alder graderes. Likevel er skillet mellom ugift og ung på den ene siden og gift og voksen på den andre svært viktig, både i dans og i andre sammenhenger. Penda så et videoopptak av en ung kvinne som løftet opp skjørtet og vrikket på hoftene mens hun danset, og sa at bare unge kvinner kan danse på denne måten. Hun uttalte blant annet at bare ugifte kvinner kan løfte skjørtet høyere opp enn til knærne. Jeg så heller ikke at disse normene ble brutt.

Også menns lave deltakelse i tradisjonell dans kan etter min mening betraktes som en form for fremvisning av grenser. Menn er tilsynelatende uinteresserte i tradisjonell dans, og da jeg spurte menn hvorfor de ikke deltar i dansen, svarte de at «dans er for kvinner». Menn ønsker altså ikke å fremstå som kvinnelige ved å danse. I tillegg tror jeg menn unngår denne typen dans fordi den assosieres med tradisjonalitet. Informanter fortalte meg at menn fra landsbygda deltar mye i tradisjonell dans. Jeg registrerte også at menn ofte var svært interesserte i å se på tradisjonell dans på tv, noe som tyder på at de ikke var så likegyldige til fenomenet som de ofte ga inntrykk av. Satt inn i en moderne sammenheng som tv-titting representerer, og uten krav om å måtte blande seg (fysisk) med kvinnene, virket tradisjonell dans svært interessant for dem. Kjønnssidentitet assosieres også i noen grad med tradisjon og modernitet: Kvinner regnes som mer tradisjonelle, og menn som mer moderne.

Normene knyttet til dans og kaste er av en annen karakter, og er både mer uttalte og forbundet med definerte sanksjoner. I forbindelse med dans som fremvisning av grenser skriver Spencer (1985) at dansen noen ganger betraktes som gruppers eiendom (Spencer 1985: 22). Dette gjelder kastespesifikk dans i Kita. Det er forbudt å danse dansen til en av *nyamakala*-gruppene man ikke tilhører selv, og jeg ble fortalt at dersom noen bryter denne normen, må de betale en bot til medlemmene av gruppen som «eier» dansen. Dette kan knyttes til at de ulike kastene har tradisjonelt definerte monopol på ulike typer kunnskap (Niane 1960: 114). For *nyamakalaw* er dans en sosial plikt og en rettighet, noe som gir dem

rett til bidrag fra *horonw*. Ibrahim, som er trommeslager i Kita, fortalte for eksempel at dersom trommeslagerne ikke spiller Kouyaté-rytmen uoppfordret i en seremoni, befaler Kouyatéene dem å gjøre det. Når rytmen spilles, begynner Kouyatéene å danse, og dermed kan de be om bidrag fra de tilstedeværende. Retten til bidrag forklarer langt på vei eneretten til bestemte danser.

For ca. 10 år siden oppsto det en ny dans i Kita, en hybrid mellom griotdansen (*djelifoli*) og *diawara* – den mest vanlige *horon*-dansen. Dansen kalles *diawaradjelifoli* og danses av både *jeli*-kvinner og *horon*-kvinner. Det er rimelig å anta at denne formen har oppstått som et resultat av at skillet mellom *jeliw* og *horonw* er mindre viktig enn tidligere, slik kitanerne også ga uttrykk for. Dette påpekes også av Nakamura (1994: 327), som har studert grioter i Kita-området. Hanna (1987) skriver at «change in dance correlates with change in other subsystems» (Hanna 1987: 157).

Etter min mening viser denne beskrivelsen at kroppslige uttrykk kan betraktes som en avspeiling av den sosiale strukturen i Kita, og som en arena for konstruksjon av identiteter.

## Seremonier: iscenesettelse gjennom kropp og estetikk

Kita har et rikt seremonielt liv, særlig i forbindelse med markering av livsoverganger.<sup>42</sup> Dåper (*denkundi*), ekteskapsinngåelser (*bololasiri*), brylluper (*konyo*) og begravelser er hyppig forekommende hendelser; kitanerne deltar gjerne ukentlig i slike seremonier, og de tillegger dem stor betydning. Gluckman (1962) definerer seremonier som «any complex organisation of human activity which is not specifically technical or recreational and which involves the use of modes of behaviour which are expressive of social relationships». Han skiller seremonier fra ritualer, som han beskriver som sosiale hendelser der mystiske og religiøse elementer har en mer sentral plass enn i seremonier. Seremonier i Kita består av mange faser, og noen av disse uttrykker først og fremst sosiale relasjoner, mens andre har mange mystiske og religiøse aspekter. I tillegg uttrykker de sentrale kulturelle verdier. Jeg vil derfor definere seremonier i Kita som «en atferdskategori der mystiske og religiøse elementer, relasjoner og kulturelle verdier kommer til uttrykk». Mye av meningsinnholdet i

---

<sup>42</sup> Også andre seremonier, f.eks. i forbindelse med religiøse høytider. Jeg studerte ikke disse nøye. Fordi dåp og bryllup er de seremoniene jeg kjenner best, tar jeg først og fremst utgangspunkt i disse.

seremoniene fremkommer gjennom bruk av kropp og estetikk, som er temaet her. I neste kapittel vil jeg ta for meg seremonier med et annet utgangspunkt, nemlig utveksling.

De mystiske og religiøse aspektene i seremonier er først og fremst fremtredende i handlinger som skal sørge for overgangen fra én tilstand eller fase til en annen, som barbering av barns hår i forbindelse med barnedåp, vasking av bruden før hun overføres til ektemannen, og vasking av kroppen til en død person. Disse handlingene utføres ofte av *nyamakalaw*, som anses for å være nærere forbundet med okkulte krefter (*nyama*) enn *horonw*. I tillegg regnes bønn, som utføres av religiøse ledere (*moriw*), som avgjørende for at disse overgangene skal foregå på en riktig måte. Sosiale relasjoner kommer til uttrykk på mange måter i seremonier. En av disse er gjestenes og publikums plassering i rommet: Viktige personer sitter sentralt plassert i forhold til «scenen», mens mindre viktige personer sitter i utkanten. I tillegg er det slik at de viktigste sitter, mens resten står. De viktigste relasjonene vises også gjennom klær og diverse pynt. I dåper og brylluper er for eksempel mødrene spesielt viktige, og mødrene har på seg «prangende» hodepynt, som gjør dem svært synlige i folkemengden. Nære slektskaps- og vennsrelasjoner vises gjennom bruk av «uniform». Seremonier uttrykker også kulturelle verdier. I kapittel 3 beskrev jeg de overordnede moralsystemene som gjør seg gjeldende i Kita (tradisjon, religion og modernitet), og jeg mener det er en tendens til at hvert enkelt av disse er i fokus i ulike seremonielle faser. Faser med tradisjonell dans og gaveutveksling representerer for eksempel tradisjonelle verdier, mens brudeparets besøk på diskotek sammen med utvalgte gjester kan sies å representere moderne verdier. I tilknytning til det sistnevnte er bruden blitt sminket i «skjønnhetssalong» (*salon*), og har på seg hvit brudekjole i vestlig stil (som hun ikke har på seg i andre faser av bryllupet). Relasjoner, verdier og mystiske og religiøse aspekter kommer altså til uttrykk gjennom kroppslige og estetiske praksiser.

Seremonier i Kita er karakterisert av stilisert, repetitiv atferd. Hver rytme spilles lenge, og dansere gjentar de samme trinnene. Gjentakelselementet er enda tydeligere (for en utenforstående) i forbindelse med seremonielle taler, der talerne ofte gjentar nesten ordrett hva en annen har sagt. Hanna (1987) skriver at stilisering og gjentakelser skaper mening (Hanna 1987: 129). Hun bygger blant annet på Bateson (1972a), som hevder at det er «overflod» (redundance) som gjør at fenomener fremstår som tydelige, bemerkelsesverdige og meningsfulle. Etter min mening er også Victor Turners (1986) performanceteori nyttig for tolkningen av seremonielle praksiser i Kita. Turner skriver at performance er handlinger der

«participants not only do things, they try *to show others what they are doing or have done*; actions take on a 'performed-for-an-audience-aspect'» (Turner 1986: 74). På denne måten vises relasjoner og verdier i seremonier. Virtanen (2003) påpeker at performative praksiser er kjennetegnet av at de anses for å påvirke dem som ser på (Virtanen 2003: 13). I denne sammenhengen er det viktig å nevne at alle som har råd, får seremonier videofilmet og viser opptakene til andre etterpå. Dette illustrerer at kitanerne i disse sammenhengene er opptatt av å vise andre hva de gjør, og understreker performanceaspektet i seremonier.

## Dans i seremonier

Dans er en betydningsfull, performativ uttrykksform og en viktig del av seremonier i Kita, bortsett fra i begravelser. Hanna (1987) skriver at dans er en kommunikasjonsform, og peker på dansens mange språklignende trekk som forklaring på dansens kommunikasjonspotensial (Hanna 1987: 86). Hun refererer til en undersøkelse av Hockett og Ascher (1964), hvor det fremkommer at dans og verbal kommunikasjon har en rekke felles, distinktive trekk (Hanna 1987: 86–87). Gjennom dans i Kita kommuniseres blant annet informasjon om relasjoner, identiteter og kulturelle verdier, og jeg mener derfor at en beskrivelse av dans i seremonier har relevans for problemstillingen i dette avsnittet.

Dans i seremonier følger som regel etter taler og er en feiring av det som er blitt sagt og vist. Danseseksjonene er stiliserte og foregår typisk på følgende måte: 4–8 trommeslagere stiller seg opp innenfor en ring av fremmøtte og begynner å spille. De fire-fem første rytmene bærer preg av å være oppvarming og kalles *animation*. Her spilles de mest populære rytmene, som mange kan danse til. Det er stort sett barn og unge jenter samt noen voksne kvinner som er med på å arrangere seremonien, som er til stede og danser under *animation*. Etter at oppvarmingen har vært i gang en stund, tar tempoet og intensiteten i dansen og trommespillet seg opp, og flere voksne kvinner ankommer og begynner å delta i dansen. Barna trekker seg mer og mer tilbake og deltar etter hvert mest som tilskuere; noen fortsetter å danse i ytterkanten av ringen, utenfor de andre tilskuernes fokus. Kvinnene danser som regel én og én foran trommeslagerne, men det forekommer også at to eller flere danser samtidig. De danser på eget initiativ eller på oppfordring fra andre tilstedeværende. En oppfordring til dans gjøres ved å kaste et sjal foran en person; dette regnes som en æresgest.

I mange seremonier har man to danseseanser med en pause imellom. I disse tilfellene har dansen før pausen et mer lekent, uhøytidelig preg, mens dansen etter pausen er mer høytidelig og performancepreget. Også danseseanser uten det tydelige skillet som pausen skaper, har en tilsvarende utvikling fra det lekne til det mer performative. Flest barn og unge kvinner deltar i den første sekvensen, og flest voksne og eldre kvinner i den andre. Hele seansen avsluttes som regel med en rytme som mange liker og kan danse til.

### **Dans uttrykker følelser og holdninger**

Dans er ofte blitt beskrevet som et uttrykk for følelser. I Kita regnes dans som et uttrykk for glede og/eller respekt. Dette avspeiles blant annet i språket: En danseseanse heter enten *tulonke* som betyr lek og spøk, eller *foli* som betyr hilsen. I *Society and the Dance* argumenterer Spencer (1985) for at dans er et *symbol* på følelser snarere enn et genuint uttrykk for følelser (Spencer 1985: 7). Jeg tror dans i Kita kan være begge deler. Dans preget av lek er i større grad et uttrykk for spontane følelser, mens performativ dans i større grad er et symbol på følelser. Det viktige i en sosial sammenheng er imidlertid at dansen *symboliserer* følelser. Menn – som kun danser når de er strengt sosialt forpliktet til det – ser ofte ganske utilpass og lite glade ut når de beveger seg ut i ringen, men til tross for dette tolkes dansen som et uttrykk for glede.

Som beskrevet i kapittel 3 er glede og respekt noe av kjernen i den kitanske sosialiteten. Derfor regnes glede og respekt også som viktige elementer i seremonielt liv i Kita. Kitanerne ga stadig uttrykk for at dans er manifestasjon av glede: «Jeg ble så glad at jeg nesten begynte å danse» er for eksempel en kommentar jeg hørte flere ganger. Dersom det har vært dødsfall i et nabolag, avlyses alle dansearrangementer, noe som illustrerer at dans er uforenelig med tristhet. Lekpreget dans er ofte full av seksuell symbolikk, noe som også forbindes med glede. Denne typen dans skaper alltid latter og glad stemning; Solo uttalte for eksempel at «vi blir så glade av å se disse vrikkende hoftene».

Dans uttrykker også respekt. Hanna (1987) skriver at dans er «greeting behaviour», og å hilse betyr å vise respekt (Hanna 1987: 109). Det er som nevnt særlig performancedelen av danseseanser som er preget av respekt. Denne seansen kulminerer med en rekke smigrende sanger, kalt *fasaw*, som blir sunget til ære for forskjellige tilstedeværende. Her er deres sosiale posisjoner, statuser og rang i fokus (*fasa*-ene handler både om klanen som personen tilhører, og om personens egne meritter og kvaliteter, dette beskriver jeg nærmere i kapittel

8). Mens *fasa*-en synges, deltar alle som vil ære den som hylles, i en «æresrunde». Mange tar vedkommendes hånd og løfter den i været mens de går runden. Deretter danser man enkeltvis til ære for henne/ham, og seansen avsluttes gjerne med at vedkommende danser noen trinn alene. Hannas påpekning av at «Dance communicates or legitimizes nondance ranking by displaying one's own rank and by honoring the rank of others» (Hanna 1987: 155), oppsummerer det som foregår i denne seansen på en god måte.

### **Dans uttrykker sosiale relasjoner**

Eksempelene over viser at dans uttrykker relasjoner i tillegg til holdninger og følelser. Gjennom å danse i barnedåpen til Bintou viser man at man har relasjoner til henne. Det er viktigst å danse i forbindelse med at det synges *fasa* for henne. Det er også en vanlig oppfatning at jo mer man danser, jo tydeligere viser man at man har en nær relasjon til henne.

I seremonier er det også slik at betydningsfulle slektskapsrelasjoner vises gjennom dans. Et eksempel på dette er «mødrenes dans». Mødrene har en egen rytme som kalles mødrenes dans (*denbafoli*); i brylluper har de også en egen danseseanse med samme navn. Relasjonen mellom mødre og barn er i fokus i dåper og brylluper (mødrene til barnet som døpes, og mødrene til bruden og brudgommen), og under mødrenes dans har mødrene førsterett til å danse. Det forekommer likevel ofte at også unge kvinner danser her, såfremt mødrene tillater det eller unnlater å protestere. I et bryllup jeg var til stede i, der unge kvinner danset under mødrenes dans, ble dansen avbrutt da eldre kvinner protesterte. De eldre mente det var respektløst av de unge å danse her, og protesten resulterte i at de unge kvinnene forlot dansearenaen. Jeg oppfatter denne hendelsen som et uttrykk for at mødrenes dans betraktes som en form for eiendom, slik dansen til de ulike *nyamakala*-gruppene oppfattes som deres eiendom, og tror at mødrenes krav om eksklusiv rett å danse mødrenes dans må forstås på samme måte – som en demonstrasjon av tilhørighet til en sosial kategori og dermed et krav på rettigheter forbundet med denne kategorien. Statusen som mor er ærefull, mødrene har krav på respekt og på gaver, derfor er det en eksklusiv rettighet å uttrykke denne statusen. Et annet eksempel på en dans som viser en viktig relasjon, er dansen til den ene kategorien av ektefellenes kryssøskenbarn, nemlig barn av farens søster (*fenmusudenw*), som danses i brylluper. Disse kryssøskenbarna kalles «slaver», og når de forventes å danse, spilles *jondon* («slavenes dans»). De får penger av tilskuerne for å danse, slik *jonw* gjør. Dansen er en

etterligning av *jondon*, og danses med et sjal rundt livet. Dette er ett av de sjeldne tilfellene der menn danser, selv om det oftest er kvinnelige kryssøskenbarn som gjør det. Mange informanter sa at å danse denne dansen betyr at man respekterer tradisjonen. Madou sa at det også betyr at man respekterer moren sin.

Dans uttrykker altså sosiale relasjoner, og fremføringen av dans kan danne grunnlag for krav på ytelser knyttet til disse relasjonene.

## Fellesskap

Et viktig aspekt ved seremonier er at de uttrykker fellesskap, *hadamadenya*. I kapittel 3 skrev jeg at deltakelse, glede og respekt er kjernen i det sosiale fellesskapet. Det at mange mennesker deltar i seremonier og gir uttrykk for glede og respekt, er derfor en klar og synlig manifestering av fellesskap. Dans inngår i en slik manifestering av fellesskap. Det er imidlertid ikke alltid lett å få folk til å delta i dansen, fordi mange er sjenerte for å opptre foran en stor menneskemengde. Arrangørene av seremonier kan derfor sette i verk forskjellige «tiltak» for å få de tilstedeværende til å danse. Et drastisk tiltak av denne typen, som jeg ble fortalt at noen benytter, er å putte medikamenter som valium og lignende, kalt «godthumørmedisin» (*nisondiyafuranin*), i drikkene som deles ut til deltakerne i seremonier. Dette gjør at folk mister hemninger og kaster seg ut i dansen. Informantene som fortalte meg om dette, mente at det «ikke er bra» å lure folk på denne måten. Et annet, mindre drastisk tiltak er å prøve å få til et vellykket avslutningsnummer, slik at gjestene kan forlate seremonien med et minne om god stemning. Ibrahim sa at «alle vil at festen skal være vellykket. Derfor spiller vi de mest populære rytmene, som mange kan danse til, til slutt». Rytmer med dansetrinn som fokuserer på kropp og sex, skaper alltid latter og begeistring og spilles derfor ofte som avslutning.

Jeg tror altså at denne iveren etter at folk skal delta og slå seg løs i seremoniene, er uttrykk for et behov for å markere fellesskap. I denne sammenhengen mener jeg at Turners (1974) perspektiv på sosiale drama er nyttig. Turner hevder at samfunn er preget av to former for sosial samhandling, nemlig samhandling basert på ulikhet, konkurranse osv. og samhandling basert på fellesskapsfølelse. Turner kaller disse samhandlingsformene for struktur og *communitas*. Fellesskapsfølelse (på tvers av ulikhetene) er nødvendig for integrasjon i samfunnet (Turner 1974: 46–50). Turner mener at fellesskapsfølelse skapes i sosiale drama

eller ritualer, gjennom bruk av rituell symbolikk. Han hevder at rituelle symboler kretser rundt to poler: en normativ pol, som henspiller på lojalitet, plikt og prinsipper for sosial organisasjon, og en orektisk pol, som refererer til natur, sex, følelser osv. (Turner 1974: 55). Videre hevder han at rituell dans og bruk av rusmidler skaper en utveksling mellom disse symbolske polene, og at denne symbolske utvekslingen danner grunnlag for en fellesskapsfølelse. Han beskriver prosessen som at utvekslingen mellom de symbolske polene skaper en «foredling av det biologiske og gjør det sosialt nødvendige ønskelig [desirable]» (Turner 1974: 56). Etter min mening er denne analysen relevant for studiet av seremoniell dans i Kita. Analysen kan også relateres til Arnolds drøfting av begrepsparet *nyi* og *di* i Mande; begge analysene postulerer en målsetting om integrasjon av godhet/sosialitet og sanselighet. Jeg mener at Kita-dansens tendering mot performance og lek kan knyttes til Turners symbolske poler. Gjennom den strenge sosiale forpliktelsen til å danse henspiller performancepreget dans på plikt og lojalitet, og fordi den betraktes som fremvisning av sosial tilhørighet (og dermed av (hierarkisk) sosial organisasjon), henspiller den også på differensiering. Dans preget av lek fokuserer i høy grad på kropp, seksualitet og ekstase, og kan beskrives som orektisk. På bakgrunn av dette kan Turners analyse sies å være overensstemmende med andre forskeres påpekning av at dans kan ha både en differensierende og en integrerende funksjon (f.eks. Hanna 1987: 155).

Turner (1974) hevder at gjennom ritualenes symbolske handlinger skapes samfunnet for pragmatiske formål (Turner 1974: 56). Anvendt på materialet fra Kita kan man si at sosiale relasjoner, identiteter og verdier skapes og gjøres ønskelig for samfunnsmedlemmene blant annet i seremonier. Fellesskapsfølelsen som oppstår gjennom at normative og sanselige komponenter «smelter sammen», er vesentlig i så måte. Dette kan knyttes til begrepet «embodiment», som jeg har referert til tidligere i dette kapittelet, og som viser til at den sosiale orden og sosiale verdier er forankret i kroppen.

\* \* \*

Kulturelle verdier og den sosiale orden kommer til uttrykk gjennom et mangfold av kroppslige og estetiske praksiser i det kitanske samfunnet. Ideer om den moralske person og det gode liv er knyttet til forestillinger om kropp og forholdet mellom kropp og omgivelser. Kulturelle verdier, identiteter og hierarkier manifesteres også gjennom kroppslige praksiser,



blant annet kroppsdekorasjoner, klesdrakt og måter å bevege seg på. Dans er viktig i denne sammenhengen.

## Kapittel 8 Former for resiprositet

Utteksling av gaver er en viktig del av sosialt liv i Kita. I kapittel 4 og 5 har jeg beskrevet den sosiale strukturen som danner utgangspunkt for kitanernes rettigheter og plikter i forhold til hverandre; her vil jeg drøfte noen sentrale aspekter knyttet til utteksling som er basert på denne strukturen. Mauss' teorier om resiprositet er utgangspunkt for analysen. Det å delta i ulike former for utteksling, både i dagligliv og seremonier, er en sterk sosial forpliktelse for kitanerne. Materielle gaver, penger, personer, tjenester, smiger, besøk, dans og spøking er noen viktige ytelser som er gjenstand for bytte. Diango Cissé, som har gjort en analyse av sosial organisasjon i Kita-samfunnet, skriver at en «fellesskapelig fornuft (fr. sens) av gaver og utteksling» er grunnlaget for det han kaller «den dype humanismen» i Afrika (Cissé 1970: 336). Mauss (1995) understreker at utteksling er en sosial forpliktelse som er kjennetegnet av plikten til å gi, plikten til å motta og plikten til å gi tilbake (Mauss 1995: 29, 80). Han hevder at utteksling innebærer at partene anerkjenner hverandre (Mauss 1995: 82), og at den skaper juridiske bånd mellom dem (Mauss 1995: 28). Forpliktelser om utteksling representerer trygghet også for kitanerne (jf. Bledsoe 1980: 111).

Det er altså ikke bare materielle gaver og økonomisk nyttige ting som utteksles i Kita, men også sosiale handlinger som smiger, dans og besøk. Mauss (1995) skriver at «arkaiske» samfunn er kjennetegnet av utteksling av det han kaller «totale sosiale ytelser», der den økonomiske transaksjonen er bare ett av uttekslingens mange aspekter (Mauss 1995: 11). Gjennom utteksling av slike totale sosiale ytelser kommer både religiøse, juridiske, moralske og økonomiske institusjoner til uttrykk samtidig. Fordi gaven er besjelet med giverens «ånd», uttrykker den giverens sosiale tilhørighet, status og rang (Mauss 1995: 28). Kitanerne uttrykker sine sosiale statuser gjennom utteksling. Den kastebaserte uttekslingen illustrerer dette poenget: *Horonw* gir penger til grioter i seremonier, mens grioter gir smiger til *horonw*; gjennom disse ytelsene uttrykker *horonw* og grioter sine sosiale statuser og rang. Uttekslingen uttrykker også det økonomiske og det moralske aspektet ved arbeidsdelingen mellom *horonw* og grioter og deres respektive sosiale rettigheter og plikter.

Et siste poeng som er viktig å understreke i forbindelse med utveksling, er at giveren er overlegen i forhold til mottakeren. Ved å gi en gave, får man makt og autoritet over mottakeren, og dersom gaven ikke gjengjeldes med en likeverdig motytelse, er det lagt et grunnlag for hierarki (Mauss 1995: 28–29). Jeg vil gjøre rede for både symmetriske og asymmetriske bytterelasjoner i Kita. Symmetrisk bytte er kjennetegnet av at partene utveksler ytelser som oppfattes som likeverdige, mens asymmetrisk bytte er kjennetegnet av at partenes ytelser betraktes som ulikeverdige. I asymmetriske bytterelasjoner er det også ofte slik at den ene parten oppfattes som giver og den andre som mottaker. Jeg vil særlig fokusere på asymmetrisk bytte.

## Prinsipper for utveksling i Mande: ideen om «del»

I Mandes muntlige tradisjoner fortelles det om hvordan samfunnet er basert på utveksling mellom ulike sosiale grupper. Hver gruppe (kaste, klan osv.) har sine spesialiteter med hensyn til arbeid, kunnskap, relasjoner til andre grupper og estetiske uttrykk, som gir dem rett til gjenytelser fra andre grupper. De ulike gruppenes rettigheter og plikter omtales som deres «del» (*ta*), altså en andel av en «common estate» (jf. Sommerfelt 1999: 4). Ifølge tradisjonen ble dette opprinnelig bestemt av Soundiata Keita, i forbindelse med hans «deling av verden». Niane (1960) skriver for eksempel at Soundiata utropte klanene Cissé, Bereté og Touré til marabouten i Mande, han ga smedkunsten til Koroma-klanen, bestemte at Tounkaraene og Cisséene skulle være Keitaenes joking-partnere, og ga Keitaene rett til kvinner fra Do – «alle fikk sin del» (Niane 1960: 141–142). Til sammen utgjør alle disse «delene» totaliteten av oppgaver, rettigheter og plikter som er nødvendige for å organisere og opprettholde samfunnet. Fordelingen er basert på prinsippet om organisk solidaritet, det vil si at gruppene er avhengige av hverandres ulike ytelser. Det symbiotiske prinsippet understrekes også i mytene om Kitas opprinnelse (Hopkins 1972: 26). Også territorielle rettigheter inngår i en gruppes del; Keitaene ble for eksempel tildelt Kita-området av Soundiata (Niane 1960: 142). I seremonielle sammenhenger i Kita brukes begrepet del om en gruppes andel av de seremonielle bidragene.

Begrepet del henviser altså til en samfunnsmessig rolle som er legitimert i tradisjonen (*laada*), og som representerer både en rett og en plikt. Som tidligere beskrevet er det imidlertid mulig å tolke tradisjonen på ulike måter, og det kan derfor oppstå konflikter

omkring hva som er gruppenes rettigheter. Slike konflikter kan også skyldes at noen hevder at tradisjonen bør vike som legitimeringsgrunnlag for rettigheter og plikter til fordel for andre forståelsesmåter. Under det siste oppholdet mitt i Kita ble jeg kjent med at det hadde oppstått en uenighet mellom grioter og *horonw*-kvinner, som dreide seg om griotenes del: I Kita, som i Mande for øvrig, har det vært vanlig at grioter tradisjonelt spilt musikk og synger lovsanger i seremonier. Griotene mottar mye penger i disse sammenhengene: Musikerne betales av dem som arrangerer seremonien, mens griottene (kvinnelige grioter), som vanligvis kommer uoppfordret, får pengegaver av både arrangørene og personene de synger for. Mange kitanere synes at musikerne tar for høy pris, og at griottene «presser dem» til å dele ut for mye penger. Jeg fikk høre at mange kitanere derfor hadde begynt å leie fulanikvinner til å spille musikk i seremoniene (blant fulaniene er det vanlig at kvinner spiller kalebasstrommer og synger i seremonier), fordi disse gjør jobben langt billigere enn griotene. Jeg nevnte dette for en mannlig informant som er griot. Han var svært opprørt over denne nye praksisen, og sa at «det er ikke bra, det (å spille musikk i seremonier) er vår del». Han forklarte at dette er nedfelt i tradisjonen (*laada*), og at ingen andre enn grioter derfor har rett til å utføre disse seremonielle oppgavene. Han la til at dette var alvorlig, fordi det ødela griotenes marked. Uttalelsene viser at bruken av begrepet del kan være både moralsk og pragmatisk motivert. *Horon*-kvinnene som hadde benyttet fulanier, forklarte at de gjorde det fordi de syntes det var for dyrt å ha grioter, og mente at dette var en god nok begrunnelse.

I tilknytning til seremonier gir arrangørene gaver (oftest penger) til ulike sosiale grupper, særlig kaster og slektninger, og disse gavene omtales som de respektive gruppenes del (griotenes del, kryssøskenbarnas del osv.). Med hensyn til kaste er det altså slik at noen har hatt oppgaver i forbindelse med den aktuelle seremonien, men også andre kan kreve å få sin del. Dersom en gruppe ikke har mottatt noe i løpet av seremonien, er det vanlig at representanter for gruppen møter opp etter at seremonien er avsluttet, og ber om sin del. Fanta fortalte at kvinner fra *mabo*-kasten<sup>43</sup> hadde møtt opp etter dåpen til sønnen hennes og sagt at «*mabos* 'del' har ikke vært gitt». Ingen fra *mabo*-familien hadde bidratt med noe til denne dåpsseremonien. I slike tilfeller er kravet implisitt legitimert i gruppens samfunnsmessige bidrag/rolle. Mange informanter, særlig *horonw*, var skeptiske til en slik

---

<sup>43</sup> Tal Tamari (1991) betegner *mabow* som skald-vevere (Tamari 1991: 226). Jeg kjente ikke *mabo*-familien som bodde i nabolaget mitt, men ifølge kvinnen som fortalte at *mabo*-kvinner hadde bedt henne om penger seremonien, drev de ikke med noen form for tradisjonelt håndverksarbeid.

praksis og ga uttrykk for at de syntes det var urimelig at folk som ikke hadde gjort noe, skulle få gaver.

## Utveksling i praksis

I forrige underkapittel har jeg beskrevet overordnede prinsipper for utveksling; her vil jeg beskrive utveksling i praksis. Utveksling er i varierende grad organisert, det vil si at ytelser og gjenytelser er klart definert. Spare- og vennskapsklubber (*tonw*) representerer en vanlig form for organisert utveksling. Slike klubber er svært vanlige i Kita, og mange kitanere er medlem av flere *tonw*. Medlemmene har jevnlig møter, og betaler inn et avtalt beløp til personen som er vert for møtet. Vertskapet går på rundgang. På denne måten kan medlemmene med jevne – riktignok lange – mellomrom skaffe til veie store pengesummer. Særlig for kvinner er dette en god måte å fremskaffe store pengebeløp på. Ved siden av å være spareklubber er *tonw* også vennskapsklubber, der det å komme sammen og prate (*baro*) og drikke te er en viktig del, og i noen *tonw* arrangeres det også dans med trommeakkompagnement. I seremonielle sammenhenger er *ton*-feller viktige. Alle regnes som arrangører av og hjelper til med forberedelsene til hverandres seremonier. Dersom det er barnedåp, omtales alle medlemmene som mødre (*denbaw*). Det er også vanlig at medlemmene i en *ton* bærer felles «uniform» som en ytre manifestasjon av fellesskapet mellom dem. Til tross for at vennskapsmotivasjonen ble sterkt poengtert av kvinnene i klubben jeg var medlem av, virket det tydelig for meg at dette var underordnet sparefunksjonen. Som regel møtte bare 6–10 av de totalt ca. 20 medlemmene opp til de ukentlige sammenkomstene, resten leverte pengene i for- eller etterkant. Dette ble imidlertid ofte diskutert av kvinnene som pleide å møte opp, og de drøftet flere ganger om de skulle iverksette sanksjoner som pengebøter for dem som ikke møtte opp. *Tonw* er altså også et eksempel på at utvekslingen har både økonomiske, moralske og juridiske aspekter, slik Mauss skriver.

I seremonielle sammenhenger<sup>44</sup> er det også relativt veletablerte normer for utveksling. Kvinner utveksler særlig penger, stoffer, sengetøy og kjøkkenutstyr, mens menn oftest bytter pengegaver. Bidrag til brudepris er også en viktig del av mennenes system av resiprositet.

---

<sup>44</sup> Jeg tar her for meg utveksling i dåp (*denkundi*), ekteskapsinngåelse (*bololasiri*) og bryllup (*konyo*).

Menn får hjelp av fedre og andre mannlige slektninger samt venner til dette.<sup>45</sup> I tillegg bidrar både kvinner og menn til finansieringen av hverandres seremonier, og de bytter dugnadsinnsats: tilberedning av drikke og enkelte typer mat<sup>46</sup> for kvinner, og hjelp med å skaffe utstyr som stoler og høyttaleranlegg, samt rigging av utstyr for menn. I forbindelse med slike dugnader er det vanlig at man også får barna sine til å hjelpe seg. Folk tar med seg barn, eller sender barn istedenfor seg selv, for å gjøre dugnadsinnsats hos andre.

Forpliktelsen til å gi gjenytelser til personer man har mottatt bidrag fra (også materielle gaver) i en seremoni, er svært sterk. En kvinnelig informant tydeliggjorde dette da hun sa til meg at «dåper er som *tonw*» (dvs. et system der sparing er et viktig element). Selv om utveksling av gaver i seremonier ser ut til å være frivillige og sjenerøse handlinger, er den altså i realiteten svært forpliktende, og har en nytteorientert karakter (jf. Mauss 1995: 12).

Dagliglivet er preget av uorganisert utveksling av mindre gaver. Kvinner gir hverandre til stadighet små gaver, særlig mat. De gir ofte bort en liten del av dagens måltid til venninner, naboer eller slektninger. Dette er en viktig del av kvinnelig sosialitet og nevnes ofte i positiv omtale av kvinner. Blant menn er det vanlig å bytte små ting som te og sukker. Utveksling av denne typen har liten økonomisk betydning, det er først og fremst det sosiale aspektet som er viktig her. Utveksling av tjenester er viktig også i dagliglivet, og også her er det vanlig at voksne bruker barna sine; kvinner sender for eksempel ofte døtrene sine til venninner eller slektninger for å hjelpe dem med husarbeid.

Jeg la merke til at bekjenskaper ble brukt til alle slags tjenester. Når kitanerne trenger tjenester fra for eksempel håndverkere, musikere, medisinske eller religiøse eksperter, bruker de bekjenskaper, dersom de har noen som kan gjøre det. Det samme gjelder i forbindelse med handel; man handler med personer man har relasjoner til. På denne måten kan man skaffe seg rabatter eller slippe å betale. Det så imidlertid ofte ut til at den fremste motivasjonen for å benytte kontakter var å pleie relasjoner. Informantene mine ga uttrykk for at det er en sosial plikt å benytte seg av relasjoner når de har behov for tjenester; jeg hørte ofte folk si at «hvis jeg ikke går til NN, vil hun/han tro at det er noe galt mellom oss». Jeg opplevde dette blant annet da en kvinne jeg kjente, trengte å konsultere en sykepleier. I

---

<sup>45</sup> Tidligere var det vanlig at fedre finansierte sønnenes brudepris, i hvert fall til den første hustruen. I dag er det så vidt jeg har forstått, uvanlig at fedrene betaler hele brudeprisen til sønnene sine.

<sup>46</sup> Tilberedning av hovedmåltidet (ris med saus) gjøres vanligvis ikke på dugnad, men av *nyamakala*-kvinner.

stedet for å oppsøke sykehuset, dro hun hjem til en sykepleier hun kjente, som bodde langt unna. Hun forklarte at hun på denne måten viste at hun stolte på denne kvinnen. I slike tilfeller må utveksling av tjenester først og fremst ses på som en måte å (skape og) opprettholde bånd mellom mennesker på.

Utteksling av høflighet er også svært viktig i forbindelse med resiprositet (jf. Mauss 1995: 15). Besøk og hilsener er svært viktige i så måte, det samme gjelder spøking og smiger (jeg beskriver smiger nærmere i et eget avsnitt nedenfor). Dans er også en høflighetsgest som inngår i systemet av resiprositet, og som bør nevnes i denne sammenhengen. I forbindelse med høflighet er forventningen om gjenytelse vanligvis ikke eksplisitt uttalt. Noen ganger uttrykkes likevel slike forventninger eksplisitt, særlig når gjenytelsen lar vente på seg eller uteblir. Jeg hørte for eksempel at Ibrahim sa til en venn: «Jeg har besøkt deg x antall ganger. Hvor mange ganger har du vært hos meg?» En gang jeg deltok i en dåp i en nabofamilie, fikk jeg demonstrert hvordan dans, som også er en høflighetsgest, ble eksplisitt omtalt som del av et system av ytelser og gjenytelser. Oumou påpekte at jeg bare hadde danset to danser under en dåp arrangert av en nabo, og at dette var for lite. Hun spurte meg retorisk: «Er det bra?»

## Utteksling av personer

Utteksling av (rettigheter i) personer er en viktig del av resiprositet i Kita. Denne formen for utveksling kan knyttes til begrepet «wealth-in-people», som henviser til at kontroll over personer regnes som den viktigste faktoren for akkumulasjon av rikdom i Afrika (Bledsoe 1980, Pedersen 1994, Guyer 1995). Bledsoe (1980) skriver fra Liberia at velstand og trygghet er basert på (kontroll over) andre mennesker (Bledsoe 1980: 48). Slik er det også i Kita-samfunnet. Som Mauss har påpekt, byttes kvinner og barn. Deres rolle som arbeidskraft i husholdet vektlegges. Ramata illustrerte dette synet på kvinner og barn da hun fortalte om situasjonen til en mann hun kjente som delte hushold med den eldre søsteren sin. Hun fortalte at mannen gjorde mye arbeid knyttet til husholdet, og mente at søsteren slet ham ut: «Hun sliter ham ut. Det er ingen kvinner der, og ingen barn!» Hun var indignert over dette, og uttalelsen tyder på at hun anså kvinner og barn som hovedarbeidskraft i husholdet, og at det var unormalt og galt at en mann ble «brukt» til å arbeide for husholdets opprettholdelse i en slik grad.

## Rettigheter i barn

Mange undersøkelser har vist at barns arbeidskraft er en viktig økonomisk ressurs i vestafrikanske hushold (jf. Bledsoe 1980, Toulmin 1992: 210–211). Voksne kontrollerer barns arbeidskraft, og den er gjenstand for utveksling mellom voksne. Mange former for utveksling av rettigheter i barn, inkludert fostring og adopsjon,<sup>47</sup> er vanlige i Kita, som andre steder i Vest-Afrika (f.eks. Bledsoe 1980, Sommerfelt 1999: 159). Én form er knyttet til navneoppkalling. I Kita er det slik at personen som et barn kalles opp etter, får rettigheter i barnet.<sup>48</sup> Jeg har ikke studert dette nøye, men så vidt jeg har kunnet se, er det i stor grad opp til partene å avgjøre hvor forpliktende slike relasjoner basert på oppkalling er. Dette avhenger av blant annet partenes behov for assistanse og forsørgelse, jf. Bledsoes (1980) studie fra Liberia, der hun skriver at illegitime barn kan forkastes eller tas til seg, avhengig av familiens behov (Bledsoe 1980: 172). Navneoppkalling innebærer som et minimum at barnet plikter å besøke og hjelpe den voksne, og at den voksne gir gaver til barnet (mer enn hun/han ellers ville gjort). Den voksne kan også «få» barnet (barnet «blir gitt», *den dira*); da flytter barnet inn i hennes/hans hushold. Barn regnes likevel ikke som medlem av en ny slektsgruppe i slike tilfeller, dette ses blant annet ved at det ikke bytter slektsnavn.

Det er også mulig å gi en navneoppkalling videre til en annen person. En venninne av Assitan, en kvinne jeg kjente, ville kalle datteren sin opp etter henne. Assitan sa at hun følte seg svært beæret over dette, men at hun ville gi barnet til en tante som hun var svært glad i, som ikke hadde fått noen oppkalt etter seg. Dermed etablerte hun en relasjon mellom tanten på den ene siden og venninnen og venninnens datter på den andre. Relasjonen mellom Assitan og venninnen er fremdeles preget av at venninnen ville kalle opp barnet etter henne; Assitan fortalte at hun ofte går på besøk til venninnen for å vise henne respekt. Ved å gi en oppkalling videre, skaper man dermed flere relasjoner, og forsterker eksisterende.

Også andre former for utveksling av rettigheter i barn er vanlige. Barn utveksles mellom slektninger og venner, for lengre eller kortere perioder. Man kan gi bort eller låne bort barn, eller overlate forsørgelsen til andre – begge parter kan altså være giver i relasjonen. I det første tilfellet gir man bort rettigheter i barnet, i det andre tilfellet får man forsørgelse av

---

<sup>47</sup> Foster- og adoptivbarn kalles *lamoliden*, av *lamoli*, som betyr forsørgelse og oppdragelse, og *den*, som betyr barn.

<sup>48</sup> Mødre og fedre bestemmer navnene til hver sine barn (moren bestemmer navnet til hvert tredje barn, faren til de andre). Dette betyr at begge foreldre har mulighet til å gi bort rettigheter i barn.



barnet i gave. Det å gi bort rettigheter i barn begrunnes oftest med at mottakerne mangler arbeidskraft i husholdet fordi de ikke har barn eller bare har barn av ett kjønn. Begrunnelsen kan også være følelsesmessig: Informanter fortalte at dersom noen ikke har vært så heldige å få barn, kan man gi vedkommende et barn for å «ta bort savnet» (*nyenafin bo*). Det å overlate forsørgelsen av egne barn til andre begrunnes ofte med at barna har bedre muligheter til utdanning andre steder enn hos foreldrene. Ramata fortalte for eksempel at en venn av mannen hennes hadde overlatt datteren sin til dem for at hun skulle gå på skole i Kita. Hun sa at «han kom hit med henne og sa at han ville hun skulle gå på skole her». Da jeg spurte hva hun syntes om det, svarte hun at det var fint, fordi det innebar at vennen ville gjøre det samme for ett av barna deres en annen gang. Av disse ulike grunnene er det svært mange kitanske barn som ikke bor sammen med sine biologiske foreldre, som i Vest-Afrika for øvrig (Pedersen [1994: 182] skriver at i noen områder i Vest-Afrika bor opptil 30 % av barna hos andre enn deres biologiske foreldre).

## Ekteskapstransaksjoner

Ekteskapsinngåelser er transaksjoner mellom familier, som bytter kvinner. Ekteskap er resultat av langvarige forhandlinger mellom familier, eventuelt på bakgrunn av et allerede eksisterende kjærlighetsforhold. Forskere har påpekt at ekteskap i Afrika er en prosess (f.eks. Evans-Pritchard 1951, Bledsoe 1980: 83). I Kita pågår ekteskapsinngåelser ofte over mange år, der en rekke symbolske handlinger og økonomiske transaksjoner mellom familiene gir ekteskapet større og større grad av gyldighet. Den første handlingen av denne typen er overlevering av kolanøtter fra kvinnens til mannens familie.<sup>49</sup> Dette gjentas tre ganger, ofte med lange mellomrom. Etter at de første kolanøttene er overlevert og akseptert, omtaler medlemmene av de to familiene seg som «svigere» (*buranw*). Forhistorien til ekteskapet mellom Sory Dabo og Jesira Coulibaly er et eksempel på hvordan et ekteskap i Kita kan komme i stand.

Sory Dabo, en mann fra Bafoulabé bosatt i Kita, bestemte seg for å gifte seg. Han hadde en god venn som kom fra Kati, og for å få hjelp til å finne en hustru oppsøkte han denne vennens far i Kati. Vennens far sa at han måtte henvende seg til Moussa Diarra, som regnes som guide (*jatigi*) for personer fra Kati i Kita. Fordi faren til Moussa Diarra var den

---

<sup>49</sup> Kolanøtter har stor symbolsk verdi i regionen og ledsager mange viktige, symbolske handlinger.

første fra Kati som etablerte seg i Kita, regnes han og sønnen som guider for «katinere» i Kita. Sory oppsøkte Moussa Diarra, som foreslo en jente, Jesira Coulibaly, som han kjente familien til. Han engasjerte en griot til å formidle ekteskapsforespørselen overfor familien hennes, og samtaler resulterte i at familien sa ja.

Jeg ble forklart at når Sorys venn fra Kati får lyst til å gifte seg, kommer han til å henvende seg til faren til vennen i Bafoulabé for å få hjelp. Hjelp til å skaffe koner er altså gjenstand for bytte, og Sory og familien hans står foreløpig i gjeld til vennen fra Kati og familien hans.

De neste viktige hendelsene er seremonier i forbindelse med betaling av brudepris (*bololasiri*, direkte oversatt «å binde hender») og religiøst giftermål (*silame furu*), som vanligvis feires samtidig i Kita. Dette er juridisk sett de viktigste handlingene i forbindelse med ekteskapsinngåelser. Både brudepris (*furunafolo*, «ekteskapsmidler») og medgift inngår i ekteskapstransaksjoner.<sup>50</sup> Brudeprisen er av betydelig større verdi enn medgiften. I ekteskapsinngåelsen mellom Sory Dabo og Jesira Coulibaly betalte Sorys familie følgende i brudepris:

- 75 000 FCFA i *minakolosongo* («utstyrskostnader»); familien hadde bedt om 90 000. *Minakolosongo* er vanligvis mellom 50 000 og 100 000 FCFA, og beløpet skal bidra til finansieringen av husholdningsutstyret som bruden skal ha med seg.
- 50 000 FCFA i *bonyali* (betyr både respekt og gave), det samme beløpet som familien hadde bedt om. 50 000 FCFA er en vanlig sum. *Bonyali* deles mellom brudens mannlige slektninger.
- 5000 FCFA i *furunafoloba* («viktigste ekteskapsmidler»), som er den offisielle brudeprisen; familien hadde bedt om 10 000. Det er vanlig at man betaler 5000 FCFA under seremonien, og at man kommer tilbake om kvelden og betaler de siste 5000. 10 000 FCFA er fast beløp for en kvinne som gifter seg for første gang, og 5000 FCFA for en kvinne som har vært gift før. Ordningen med *furunafoloba* ble vedtatt av den maliske staten i 1962 for å løse det anerkjente problemet at menn ikke hadde råd til å gifte seg. I Kita har dette beløpet kun kommet i tillegg til resten av brudeprisen.
- Følgende symbolske objekter, som inngår fast i brudeprisen i Kita: en kalebass med seks meter stoff til «farens boubou» (*fadlokiba*) og 2500 FCFA til søm, en definert mengde hvitt stoff som bruden skal ha på seg når hun overføres til ektemannens hushold

---

<sup>50</sup> Brudetjeneste er ikke formelt en del av ekteskapstransaksjoner, men det er en klar forventning om at brudgommen skal hjelpe (*deme*) svigerfamilien sin. Denne forventningen gjelder så lenge ekteskapet varer. Noen ekteskap blir opphevet fordi kvinnens familie mener at svigersønnen ikke gjør nok for dem. Som i andre relasjoner basert på resiprositet er det altså slik at disse ytelsene avhenger av ressursene man har; for eksempel var Jeanne gift med en murer som murte to hus for familien hennes.

på bryllupsdagen (*tama fini mugu*), 100 kolanøtter og 5000 FCFA som deles mellom farens slektninger, og en håndvifte som legges øverst. Ved siden av følger en sekk med salt til brudens mødre, og 10 000 FCFA til fedrene.

De hadde ikke tatt med «morens ku» (*bamisi*), en ku til jentas mor, som er en fast del av brudeprisen i Kita. Noen familier ber om 50 000 FCFA i stedet for en ku. Grioten til mannens familie sa at de ville overlevere morens ku og resten av brudeprisen før bryllupet.

I prinsippet flytter ikke kvinnen inn i mannens hushold denne dagen, det gjøres i forbindelse med bryllupsfeiringen (*konyo*) på et senere tidspunkt (jeg beskriver bryllupsfeiring og utveksling i forbindelse med bryllup i et eget avsnitt nedenfor). Likevel er det slik at en del kvinner flytter inn hos mannen etter betaling av brudepris, en praksis som kalles «lån» (*singali*). Dette regnes som fordelaktig for mannens familie, fordi de dermed får tilgang på kvinnens arbeidskraft på et tidligere tidspunkt. I forbindelse med lån er det ikke uvanlig at par bor sammen i flere år før det avholdes bryllup. Kvinnens familie er ofte skeptisk til lån, fordi de mener det reduserer mannens motivasjon for å arrangere og betale bryllupsfest. En del kvinner i Kita forblir på lån hele livet, noe familiene deres ofte opplever som lite ærefullt. I tilfeller der familier går med på å låne bort døtrene sine, skyldes det ofte at de selv har et sterkt ønske om eller interesse av at hun gifter seg med den aktuelle mannen, og at en overføring til husholdet hans reduserer muligheten for at hun treffer andre menn. I *bololasiri* (ekteskapsinngåelsesseremonien) mellom Sory Dabo og Jesira Coulibaly oppsto et problem:

Mannens familie hadde bedt om at Jesira ble overført (altså lånt) denne dagen, og faren hennes hadde svart ja på dette. Det ble spilt trommer som annonsering av at bruden skulle overføres. Da svigerinnene kom for å hente Jesira litt senere, ville familien likevel ikke gi henne fra seg. Mannens griot ble tilkalt for å mekle. Det kom frem at det var Jesiras mor som hadde motsatt seg at datteren skulle overføres. Hun mente at datteren var for verdifull for henne til at de kunne låne henne bort, og hadde sagt at det uansett var umulig for henne å gjøre i stand alle tingene hun skulle ha med seg til ektemannen på én dag. Mannens griot sa til faren at han hadde gjort en tabbe ved å unnlate å spørre Jesiras mor. Faren innrømmet at dette var dumt, men spøkte det bort med at han er militær. Familien kunne ikke oppgi denne grunnen offentlig (en mann kan ikke la en hustru «overprøve» en avgjørelse han har tatt, uten å tape ansikt). Overfor folk som hadde møtt opp for å følge bruden til det nye husholdet, ble det derfor sagt at familien likevel ikke kunne låne bort Jesira, fordi hun er deres eldste datter. Hva ville hun si dersom hennes yngre søster ble gift før henne? Hun

ville beskyldte foreldrene for å være mindre glad i henne enn i søsteren.<sup>51</sup> Denne forklaringen gjorde at ingen tapte ansikt, og at det ble godtatt at familien beholdt datteren frem til bryllupsfeiringen.

Episoden illustrerer hvordan forhandlinger om utveksling av kvinner (som ressurser) kan foregå, og at det er forbundet med ære å få en gjenytelse som oppfattes som rimelig for en kvinne.

I kapittel 4 beskrev jeg hvordan informanter omtalte «svigerskap» (*buranya*) som en av måtene mennesker bindes sammen på en positiv måte på. I strukturfunksjonalistisk og strukturalistisk teori tolkes utveksling av kvinner gjennom ekteskap som en måte å skape integrasjon i samfunn på. Mauss (1995) og Lévi-Strauss (1969) påpeker at både økonomiske og sosiale bånd er viktige (Mauss 1995: 15, Lévi-Strauss 1969: 480). I ekteskapsinngåelsen mellom Sory Dabo og Jesira Coulibaly som er omtalt ovenfor, forbindes Sorys familie med tre slektsgrupper: familien til vennen hans i Kati, familien til guiden for Kati-folkene i Kita, og familien til Jesira.<sup>52</sup> En tilnærming som fokuserer på integrasjon, synes derfor fruktbar. I denne ekteskapsinngåelsen var det også slik at mannens familie ikke betalte hele brudeprisen på stedet, noe som er en generell norm i forbindelse med betaling av brudepris i Kita. Informantene sa at det å betale hele brudeprisen oppfattes som et tegn på «oppblåsthet» og på at man prøver å «vise seg» (*k'i yere yira* eller *waso*). Jeg mener derfor at dette «forbudet» må forstås i et integrasjonsperspektiv. Gjeld binder grupper sammen, og det å betale hele beløpet vil derfor bli tolket som at man opphever relasjonen av gjensidighet som er etablert mellom de to familiene. Lévi-Strauss påpeker at ekteskap også skaper bånd innad i slektsgrupper, fordi familiemedlemmene bidrar i fellesskap til brudepris og medgift (Lévi-Strauss 1969: 470–471). Slik er det også i Kita, der mannens slektninger og venner går sammen om å betale brudeprisen.<sup>53</sup>

Goody (1973) argumenterer for at ekteskapsbetaling er en form for eiendomsoverdragelse, som må studeres i relasjon til de øvrige eiendomsforholdene i samfunnet de inngår i. Jeg vil

---

<sup>51</sup> Dersom en kvinne lånes bort, går det som nevnt ofte lang tid før bryllupet feires, og det er en vanlig oppfatning at lån reduserer mannens motivasjon for å betale og arrangere bryllupsfest. Forklaringen var en hentydning til at Jesira skulle frykte å forbli på lån, mens søsteren skulle bli gift og overført på korrekt måte.

<sup>52</sup> Fordi alle disse tre har bidratt til å skaffe mannen en kone, regnes alle i en viss forstand som konegivere, men det er selvsagt familien til bruden som behandles med mest respekt.

<sup>53</sup> Det varierer hvor mye de ulike slektningene og vennene bidrar med: Fedre har det største ansvaret, men i alle sammenhenger der man bidrar i fellesskap, er det vanlig at alle nærstående blir bedt om å bidra med det de kan.

ikke gå inn på Goodys studie i detalj, men mener at hovedargumentene i analysen er relevant for studiet av ekteskapsbetalinger i Kita. Goody relaterer brudepris til samfunn med unilineær avstamning, der unilineære slektsgrupper er den viktigste eiendomsforvaltende enheten, og til jordbrukssamfunn uten store økonomiske forskjeller. Arbeidskraft er den viktigste ressursen i slike samfunn, og brudeprisen regnes som en betaling for kvinnens arbeidskraft, og for at barna hennes innlemmes i farens slektsgruppe. På bakgrunn av dette kan brudepris ifølge Goody også knyttes til samfunn der polygami praktiseres. Goody hevder at disse trekkene er typiske for afrikanske samfunn. Etter min mening er denne tolkningen relevant for forståelsen av brudepris i Kita. Som nevnt innledningsvis i dette avsnittet regnes kvinner og barn som svært viktige økonomiske ressurser. Toumani sa at «når man gir bort en kvinne, er det som om man gir bort en hel fabrikk». Blant innbyggerne i Kita er det ingen store forskjeller med hensyn til materiell rikdom. Goodys teori kan også knyttes til «wealth-in-people»-perspektivet på afrikanske samfunn.

Goody relaterer medgift til samfunn med store økonomiske ulikheter, og til bilineære slektskapssystemer. Det at barn av begge kjønn i slike samfunn har arverett, gjør at eiendom spres. Ekteparet, og ikke slektsgruppen, er derfor den primære eiendomsforvaltende enheten. I slike samfunn har man ofte også preskriptive ekteskapsregler, og medgift, som anses som et forskudd på arv, forsøkes kontrollert gjennom at datteren gifter seg innenfor slekten. I mandinkasamfunnet er ekteskap mellom kryssøskenbarn (*kanemew*) tradisjonelt regnet som et ideal, og det praktiseres i mange familier i Kita.<sup>54</sup> Forslag: Mange informanter sa at slike ekteskap er bra fordi slektninger har mye medfølelse (*hine*) overfor hverandre, noe som gjør at kryssøskenbarnektenskap ofte fungerer bedre enn andre ekteskap, og fordi man beholder verdiene (ekteskapsbetalingene, arbeidskraften) i familien.<sup>55</sup> Utstyret som bruden får med seg til mannens hushold, utgjør den største overføringen av materielle verdier til en kvinne fra familien hennes, og kan betraktes som forskudd på arv. Når kvinnen flytter inn hos ektemannen, overtar han i praksis kontrollen over utstyret. I forbindelse med overføringen av kvinnen snakker grioter fra kvinnens side mye om hvordan utstyret bør disponeres. Det blir

---

<sup>54</sup> Blant mine gifte informanter var litt under halvparten gift med en person som de klassifiserte som kryssøskenbarn (beregningen gjelder ekteskap der jeg har kunnskap om relasjonen mellom svigerfamiliene).

<sup>55</sup> Samtidig ga mange av informantene uttrykk for at kryssøskenbarnektenskap var forbundet med risiko, fordi konsekvensene er mer alvorlige dersom ekteskapet (mot formodning) ikke fungerer. Uoverensstemmelser mellom slektninger regnes for å være svært alvorlig, og i forbindelse med inngåelse av ekteskap mellom kryssøskenbarn er det derfor vanlig at talerne understreker sterkt at alle familiemedlemmer må bidra til at ekteskapet skal fungere.

ofte sagt at utstyret kvinnen har med seg, er ment å være til hjelp for familien i den første, økonomisk vanskelige fasen av ekteskapet, og at mannen kan selge utstyret og bruke pengene til mat hvis det er nødvendig. Mange kvinner har også med seg smykker som de har fått av moren sin, når de flytter inn i mannens hushold. I mange tilfeller snakker brudens mors griotte om hvordan smykkene skal disponeres. Hun sier ofte at hvis mannen kommer i en *alvorlig* økonomisk krise, kan han selge smykkene. Det understrekes imidlertid at han ikke under noen omstendighet kan bruke inntektene til å betale brudepris for en ny kone. Dette illustrerer at medgiften betraktes som betydelige verdier som kvinnens familie forsøker å kontrollere, noe som regnes for å være lettere dersom ektemannen er en slektning som har mer medfølelse med hustruen. Goodys påstand om at ekteskapsbetalinger må forstås i relasjon til (de øvrige) eiendomsforholdene i samfunnet, virker derfor relevant for analysen av ekteskapstransaksjoner i Kita.

## Smiger

Som beskrevet tidligere er det å vise andre respekt og ære en viktig del av sosialt liv i Kita. Dette gjøres (blant annet) gjennom ulike former for ros, skryt og æresbetegnelser, som jeg har valgt å gi fellesbetegnelsen «smiger». Smiger er gjenstand for utveksling ved mange sosiale anledninger. Etter min mening er det nyttig å dele smiger inn i to hovedkategorier, som kan kalles institusjonalisert og ikke-institusjonalisert smiger. Den første formen er knyttet til kastesystemet, og omfatter *nyamakalaws* smiger av *horonw*, og (i mindre grad) av andre *nyamakalaw*.<sup>56</sup> Denne typen smiger forekommer hovedsakelig i seremonier, og gjengjeldes vanligvis med penger. Den andre kategorien av smiger omfatter alle andre måter å snakke pent om mennesker på i påhør av andre. Alle kan utøve smiger av denne typen. Den ikke-institusjonaliserte smigeren fremstår som frivillig, og det er ingen uttalte forventninger om gjenytelse knyttet til den. Likevel er det vanlig å gjengjelde også denne typen smiger; jeg la merke til at når en person smigrer en annen, blir hun/han oftest smigret tilbake av denne personen, eventuelt får hun/han andre tegn på anerkjennelse tilbake (se nedenfor). Mauss' (1995) karakteristikk av gaven som en form for gjeldsbrev (1995: 58), og hans påpekning av at selv etter at giveren har gitt gaven fra seg, er den fremdeles hans (Mauss 1995: 27), er

---

<sup>56</sup> *Nyamakalaw* kan smigre andre *nyamakalaw* som har høyere rang enn dem selv, eventuelt tilsvarende rang. Smiger av personer med lavere rang er ikke vanlig, se nedenfor.

relevant i så måte. En episode fra en ekteskapsseremoni (*bololasiri*) hos en nabofamilie illustrerer at også ikke-institusjonalisert smiger er forbundet med en forventning om gjenytelse: En mann fra nabolaget tok ordet for å smigre brudens mor, som i dette tilfellet var medhustruen til brudens biologiske mor. Han snakket lenge og pent om henne, og la særlig vekt på at hun hadde behandlet barna til medhustruen sin som sine egne barn. En kvinne jeg kjente som var til stede i seremonien, sa at folk ble irriterte til slutt, og mente at det virket som om han var ute etter å få penger av henne. Problemet i dette tilfellet, slik jeg tolker det, var at mannens forventning om å få en gjenytelse kom for tydelig frem. På bakgrunn av dette mener jeg at også ikke-institusjonalisert smiger må forstås i et bytteperspektiv.

For å analysere smigerens betydning i sosialt liv i Kita mener jeg det er nyttig å ta utgangspunkt i en myte om opprinnelsen til griotklanen Kouyaté.<sup>57</sup> Smiger har en sentral plass i denne myten, der det fortelles om hvordan det gikk til at Nyamagan Dounkan, som regnes som Kouyaté-klanens forfar, ble griot:

Kongen av Soso, Soumaoro Kante, var den rikeste og mektigste kongen i Wagadou.<sup>58</sup> Han var kjent og fryktet for sine magiske evner. En dag ble han oppsøkt av Nyamagan Dounkan<sup>59</sup>, Kouyaté-klanens forfar. Men Soumaoro Kante hadde dratt ut på jakt, og Nyamagan Dounkan fant huset tomt. Soumaoro Kante var i besittelse av et svært spesielt instrument, en magisk balafon, og da Nyamagan Dounkan kom inn i rommet til Soumaoro Kante, fikk han øye på denne balafonen. Den var vakkert utskåret i tre, og hadde to pinner til å slå med. Synet av instrumentet vakte Nyamagan Dounkans nysgjerrighet, og han kunne ikke la være å prøve det. Da han begynte å spille, var det som om alle ting omkring ham fikk liv. Ute på savannen hørte Soumaoro Kante lyden av instrumentet sitt i det fjerne og utbrøt: «Hvordan er dette mulig, er det en trollmann eller et menneske som spiller? Selv en flue som rører instrumentet mitt, ville dø.» Han forvandlet seg til vind for å komme seg hjem. Da han kom hjem og fant Nyamagan Dounkan spillende på balafonen, ble han rasende og spurte hvem som hadde gitt ham tillatelse til å røre instrumentet. Nyamagan Dounkan ble redd. Han begynte å snakke og prøvde å smigre Soumaoro Kante med ordene sine. Han sa: «Du, det eneste menneske som kan forvandle seg til en vind, du som kan drepe en bøffel ved hjelp av dine magiske krefter, det er din fortjeneste at Mande er befridd

---

<sup>57</sup> Det finnes mange myter om Kouyaté-klanens opprinnelse (jf. Zobel 1996: 37); myten jeg refererer her, ble presentert for meg under oppholdet mitt i Kita av Boubacar Diabaté, som er griot i Kita. Den er på mange punkter sammenfallende med historien om Soumaouro Kantes magiske balafon i D.T. Nianes versjon av Soundiata-eposet (Niane 1960).

<sup>58</sup> På 1200-tallet ble området mellom elvene Senegal i vest og Niger i øst, Sahara i nord og savannen i sør, kalt Wagadou (eller Ghana). Sosso var navnet på et mindre område nord for Kita.

<sup>59</sup> Et annet navn på Nyamagan Dounkan er Gnankoman Duwa.

fra Dankaran Touma<sup>60</sup>. Du har nektet å la deg ledsage av noe menneske; for å unngå de udugelige har du gjort alt alene.» Inntil denne dagen hadde Soumaoro Kante spilt lovsanger for seg selv etter å ha seiret i krig. Nå ble han behaget av Nyamagan Dounkans ord, han syntes talen hans var usedvanlig vakker. Raseriet hans forsvant. Han sa: «Så godt å høre andre snakke om meg. Endelig har jeg funnet et annet menneske som kan tale for meg. Vær rolig, jeg skal ikke drepe deg.» Han tok balafonen og ga den til Nyamagan Dounkan. Slik gikk det til at Kouyatéene synger om Mande.

Etter min mening er denne myten interessant for forståelsen av smiger og av «griotisme» og illustrerer at disse har en sosial funksjon. Inspirert av Bourdieu (1995) definerer jeg funksjon som et mandat, en oppgave, et ansvarsområde eller en rolle (Bourdieu 1995: 239).

Kouyatéene omtales som «virkelige grioter» (*jeliw yere yere*) i Mande, og på bakgrunn av denne posisjonen kan man si at fortellingen om Kouyatéene er relevant med hensyn både til griotisme og til smiger generelt. Myten indikerer at griotisme handler om å bekrefte og synliggjøre andre gjennom smiger. Det fortelles at Soumaoro Kante hadde pleid å spille lovsanger for seg selv etter å ha seiret i krig, men at han ble begeistret da han fikk et annet menneske til å gjøre dette for seg. Jeg mener dette indikerer at handlinger ikke i tilstrekkelig grad taler for seg selv, men må bekreftes. Smiger fungerer som bekreftelse av personers handlinger, egenskaper, posisjoner etc. (jf. Mauss' [1995] påpekning av at ytelser som inngår i utveksling, representerer anerkjennelse [Mauss 1995: 82]). Videre mener jeg myten illustrerer at man ikke kan presentere denne bekreftelsen selv, men at andre må gjøre det. Smiger er som nevnt vanlig også blant andre enn grioter, og griotenes smiger kan etter min mening derfor betraktes som en profesjonalisert utgave av en allmenn praksis.

Etter min mening viser Kouyaté-myten også at smiger har en annen, sosialt svært viktig funksjon, nemlig å danne et forsvarsverk mot andres sinne eller fiendtlighet. Da Nyamagan Dounkan begynte å snakke pent om Soumaoro Kante, ble Soumaoro Kante behaget, og raseriet hans forsvant. Dette indikerer at smiger fungerer som en strategi for å unngå å få andre mennesker imot seg. Som tidligere nevnt er kitanerne ofte redde for at andre skal gjøre dem vondt. På bakgrunn av denne frykten kan smiger forstås som en måte å unngå utrygghet på (jf. Susan Whytes [1997] perspektiv). I forlengelsen av dette er det åpenbart at smiger kan brukes aktivt for å oppnå verdier (ikke bare unngå ubehageligheter); ved å gi en gave forplikter man mottakeren til å gi en gjenytelse (jf. Mauss' karakteristikk av gaven som en

---

<sup>60</sup> Soundiata Keitas eldre halvbror og motstander.



form for gjeldsbrev [Mauss 1995: 58]). Griotenes taler i sosiale forhandlinger, for eksempel i forbindelse med konflikter og ekteskapsinngåelser, inneholder smiger av partene. Min viktigste griotinformant fortalte at han brukte smiger aktivt for å lykkes (*nya*) med talene sine.

## Former for smiger

Det finnes mange måter å smigre folk på i Kita. Å titulere personer med det Fortes (1987) kaller «office-like attributes», dvs. yrkestittel, rang og lignende (Fortes 1987: 251) er et vanlig tegn på respekt, og har karakter av smiger. Mellom menn er det for eksempel vanlig å smigre hverandre med betegnelser som *koro* (overordnet), *nfa* (min far), eller *patron* eller *chef* til menn med en høy stilling. Personers slektsnavn (*jamu*) er også et viktig grunnlag for smiger. Fortes (1987) skriver at navn er en «kulturell oppfinnelse» som rommer eller henviser til personlige kvaliteter, og som bidrar til at personer tilegner seg kvaliteter som samfunnet forventer (Fortes 1987: 251). *Jamu* refererer til patriklanenes ærefulle tradisjoner, som regnes for å gå i arv mellom klanmedlemmene (Bird og Kendall 1980: 14–15, Charry 2000: 54–55). Jansen (2001) betegner *jamu* som «beærende patrilineært slektsnavn» (Jansen 2001: 290). Når menn i Kita treffes, uttaler de ofte hverandres *jamu* mange ganger i løpet av møtet; i alle tilfeller når de møtes og når de forlater hverandre. En vanlig avskjedshilsen er for eksempel «Du, Traoré!» (*I Traoré!*), som oppfattes som en måte å vise respekt på. Jeg opplevde flere ganger at menn som møttes, smigret hverandre gjensidig med slike betegnelser (de byttet altså smiger): Den ene innledet med å titulere den andre *patron*, hvorpå den andre svarte med at «det er du som er *patron!*», eller lignende. Dette viser at også ikke-institusjonalisert smiger er gjenstand for bytte.

*Tanu*, som betyr rose, komplimentere eller lovprise, er smigrende tale om enkeltpersoner. Smiger av denne typen kan fremsettes både i seremonier og i dagliglivet. *Tanu* knyttes ikke til vedkommendes opphav eller familie, men handler om personen selv. *Tanu* er ofte svært stereotyp: Om menn sies det ofte at de har et godt renommé o.l., om kvinner at de respekterer foreldrene sine og andre, hilser, går på besøk og deler med andre. I tillegg til dette er det vanlig å rose både menn og kvinner for ikke å være konfliktskapende. For å illustrere bruk av *tanu*, vil jeg gjengi noe av denne typen smiger som ble fremsatt i

barnedåpen til sønnen til Harouna Diallo og Fatoumata Tounkara: En arbeidskollega sa at «Diallo er 'bra'; han er flink i jobben sin,<sup>61</sup> og hvis noen av kollegene har et problem, finner han alltid en løsning». En nabo sa at Diallo aldri skaper konflikter (*kele*) i nabolaget; siden han flyttet inn i nabolaget, hadde han aldri skapt problemer. En annen nabo sa at Diallo går til moskeen hver dag, altså er han en god muslim. Om Fatoumata sa representanten for hennes *ton* at «hun deler ofte mat med kvinnene i nabolaget. Hun liker ikke krangel, og hun skaper ikke konflikter». Griotten til Fatoumatas nærmeste venninne sa at siden hun ble kjent med henne, hadde hun ikke oppdagert noen feil hos henne. Morens griotte sa at Fatoumata var «bra» mot moren; selv om hun hadde flyttet til ektemannens hushold, hadde hun ikke glemt moren sin, hun kom ofte på besøk til henne og hadde med ting til henne. I seremonier kan man også smigre noen som ikke har noe direkte med seremonien å gjøre. I dåpen hos Harouna og Fatoumata benyttet en mann anledningen til å smigre den avdøde faren til en annen mann som var til stede. Han sa at den avdøde hadde vært en god mann, han hadde gitt ham en symaskin. Grunnen til at smiger av denne typen fremsettes i seremonier, er at mange mennesker er til stede og hører på.

Institusjonalisert smiger, det vil si smiger som fremføres av *nyamakalaw*, forekommer først og fremst i seremonier. Det finnes flere typer institusjonalisert smiger. Dersom man betaler en *nyamakala* for å fremføre smiger om en annen person i en seremoni, kalles det *jansali*.<sup>62</sup> I forbindelse med *jansali* forteller man *nyamakalaen* på forhånd hva man vil si. *Jansali* ligner *tanu* i innhold, men smigeren tillegges større betydning når den fremføres av en *nyamakala*. I tillegg får den som betaler, vist frem seg selv, fordi det at man benytter en *nyamakala* til å snakke for seg, viser at man er bemidlet. Informanter fortalte at det er vanlig å benytte en *nyamakala* dersom man har råd. I seremonier fremfører grioter smiger også gjennom sang. Smigrende sang kalles *fasaw* (som betyr muskler), og fremføres til ære for personer som er til stede. *Fasaw* er musikalske stykker med episk oppbygning som omhandler både patriklaner og enkeltpersoner. Forfatteren Massa Makan Diabaté, som kommer fra Kita, skriver at en *fasa* er dedikert til en forfar, men også til alle etterkommerne hans (Diabaté 1970a: 43). Den første delen omhandler historien til en patriklan (klanen til personen som *fasaen* er tilegnet) og ærefulle bragder utført av patriklanens forfedre, mens den andre delen

---

<sup>61</sup> Harouna er postfunksjonær

<sup>62</sup> Unntaket er *bololasiri*, der *jansali* ikke forekommer.

består av griotens improviserte smiger om den aktuelle personen.<sup>63</sup> *Fasaw* bør kompenseres for med en gave (som regel penger); hvis man ikke gir noe for en *fasa*, bør man forklare seg. I kvinners del av seremonier er det slik at når en *fasa* synges for en venninne, slektning eller nabo, må man være med å danse – eller i det minste delta i «æresrunden». I Kita ga man vanligvis 500–1000 FCFA for en *fasa*, men mer i spesielt betydningsfulle seremonier. Det er vanligvis svært mange *fasaw* i seremonier i Kita, og noen sa at dette var et problem, fordi det «presser» folk til å gi mye penger.<sup>64</sup>

Grioter kan også kombinere *fasaw* med smiger i tale. En gang jeg var til stede i en ekteskapsinngåelse sammen med Bintou Touré, en kvinne fra min *ton*, ble vi begge smigret på denne måten. Etter at talene var avsluttet, gikk vi inn i rommet til kvinnen som skulle gifte seg, for å hilse. En griotte som også var til stede i rommet, begynte å synge for oss. Lovsangen til Bintou ble innledet med smiger av Touréenes forfedre, som særlig handlet om deres rolle som marabouten i Mande:

Touré, Mandes marabouten  
 Kouma, Mandes marabouten  
 Jane, Mandes marabouten  
 Cissé, Mandes marabouten  
 Berete, Mandes marabouten<sup>65</sup>

Deretter sang hun at Bintou var seriøs fordi hun alltid ga henne penger – så seriøs at hun kunne sammenlignes med en ung mann (*kamalen*). Etter sangen la hun til at fordi Bintou er gift med fetteren til den nygifte kvinnen, er hun også denne kvinnens hustru. Griotten identifiserte altså den nygifte kvinnen med ektemannen til Bintou, fordi de to er søskenbarn. Fordi kvinnen og Bintous ektemann er «de samme», kan Bintou også sies å være hustruen til begge. Hun sa også at Bintou er hennes egen (griottens) ektemann, fordi både Bintou og ektemannen hennes er Touréer (alle Touréer er «de samme»). Ektemenn har plikt til å forsørge konene sine, og det at griotten klassifiserte henne som sin ektemann, kan derfor tolkes som en oppfordring til å gi henne et økonomisk bidrag. Relasjoner betraktes som en

---

<sup>63</sup> I Kita fremføres det musikalske akkompagnementet til *fasaw* av mannlige musikere, men det er oftest kvinnelige grioter som synger.

<sup>64</sup> En annen form for institusjonalisert smiger, som jeg bare vil nevne kort, er *lajamu*, som utføres av *finaw*. *Lajamu* er smigrende tale som handler om personers *jamu*, og om patriklanens tradisjoner. Denne smigeren gjengjeldes også med pengegaver. Det er ikke mange *finaw* i Kita, og jeg var bare til stede i to seremonier der denne formen for smiger forekom.

<sup>65</sup> De fem kjente maraboutklanene i Mande. Utroping av navn er en vanlig måte å smigre på for grioter.

verdi i seg selv, og poengteringen av de klassifikatoriske slektskapsforholdene kan derfor også betraktes som en form for smiger. Bintou ga griotten 1000 FCFA for denne smigeren, noe som er mye tatt i betraktning at den ble fremført i et rom med få andre personer til stede. Det er ikke uvanlig å gi kun 100 FCFA for smiger i en slik sammenheng. Det er vanlig å betale mer for smiger som fremføres i tilknytning til musikk og dans, og når det er mange tilskuere til stede.

Til meg sang hun først om Sissokoene (Sissoko er patronymet jeg har fått tildelt i Kita), med utgangspunkt i smiger av Fakoli<sup>66</sup>, som Sissokoene regnes som etterkommere etter. Deretter sang hun at jeg var seriøs (*sebe*) fordi jeg hadde forlatt hjemlandet mitt for å reise til Kita og studere menneskene der, og fordi jeg alltid deltok i seremonier.

## Bryllup – utveksling av alle slag

Bryllup (*konyo*) er en begivenhet der alle former for utveksling forekommer. Personer, penger, materielle gaver, tjenester, høflighet, smiger og dans utveksles. I denne beskrivelsen av de viktigste seansene i et kitansk bryllup, vil jeg legge vekt på utvekslingen av rettigheter og plikter mellom de to familiene og mellom ektefellene, og på seremonielle bidrag fra grupper av slektninger og kaster.

Bryllup i Kita varer fra onsdag til fredag. Mødrenes dans, som arrangeres hos begge familiene onsdag kveld, innleder feiringen. Torsdag er hovedfeiringen, det vil si dagen da bruden overføres til ektemannens hushold og paret vies i rådhuset.<sup>67</sup> Dagen innledes med dans hos brudgommen om morgenen, før vielsen finner sted. Etter vielsen drar ekteparet med venner og søsken på en hilserunde. De drar først til brudgommens hushold, dernest til brudens hushold, og avslutter runden med å besøke fem utvalgte familier på hver side. Hilsingen blir ansett som en æresgest overfor de utvalgte familiene.

I mellomtiden samler kvinnene i brudens hushold sammen utstyret (*minaw*) hun skal ha med seg til ektemannen; hovedsakelig kjøkkenutstyr, sengetøy og stoffer. I forbindelse med at

---

<sup>66</sup> Fakoli var Soumarou Kantes nevø, som allierte seg med Soundiata mot onkelen.

<sup>67</sup> De aller fleste ektepar blir viet her, i tillegg til den religiøse vielsen som maraboutene utfører i «muslimsk giftermål» (*silame furu*).

tingene samles og gjøres klare til å fraktes til brudgommens hushold, avholdes en seremoni som kalles *minasiri* («binding av utstyr»). I denne seremonien føres det regnskap over alt utstyret; tingene telles av en *nyamakala* og noteres av en skrivekyndig person som regnes som seriøs (*sebe*). Det er først og fremst morens ansvar å skaffe til veie og finansiere dette utstyret, men hun har mottatt svært mye fra slektninger, venner og naboer den siste tiden før bryllupet. Det blir skrevet ned hvem de ulike bidragene kommer fra, og disse opplysningene blir brukt til å huske hvilke personer familien skal gi gjenytelser til når de arrangerer bryllup.<sup>68</sup> Alle kvinnelige slektninger av morens generasjon bidrar, det samme gjelder venner, naboer og eventuelt medlemmer av hennes klubb (*ton*). Det er vanlig at mødrene opplyser om bryllupet en tid i forveien, slik at personer som er forpliktet til å bidra (eller forventes å bidra), får tid til å skaffe penger til gaver. Ideen om resiprositet er svært viktig i forbindelse med slike seremonielle utvekslinger. Jeg opplevde en gang at en kvinne ble omtalt som svært «dårlig» fordi hun ba om å få bli medlem av en klubb like før datteren hennes skulle gifte seg. Kvinnene i klubben mente at denne forespørselen kun var motivert av et ønske om å få flere bidrag til bryllupet. Klubben besto av ca. 15 medlemmer, og et økonomisk bidrag fra alle disse ville være betydelig. Klubbmedlemmene fortalte at kvinnen var blitt spurt om å bli med da klubben ble startet, og at hun da hadde sagt nei. «Og nå som hun har et problem, vil hun være med!» Kvinnene var indignert over det de tolket som en egoistisk holdning, og brukte mye tid på å diskutere om hun skulle få bli medlem. De endte til slutt med å si ja. Hendelsen viser at ideen om gjensidighet og fellesskap er et grunnleggende moralsk prinsipp, og at egennytte ikke aksepteres som (uttalt) motivasjon for å gå inn i sosiale relasjoner.

Etter at utstyret bruden skal ha med seg, er talt opp, blir bruden vasket og kjørt til mannens hushold. Her blir hun tatt imot av husholdets kvinner, som får henne til å danse noen runder med dem på gårdsplassen. Dansen er en form for innvielse i det nye husholdet, hvor bruden føres inn i fellesskapet til de andre kvinnene der. Deretter blir bruden ført inn i «bryllupsrommet» (*konyoso*), der hun skal tilbringe tre dager med ektemannen.

---

<sup>68</sup> Jeg ba ikke om å få se listene i bryllupene jeg deltok i, men under ett av bryllupene noterte jeg at utstyrsamlingen blant annet besto av 100 stykker stoff, 100 kopper og 80 kalebasser.

Fredag arrangeres det *dantigeli*<sup>69</sup> hos mannen. Brudens utstyr, som er blitt fraktet til ektemannens hushold dagen før, pakkes ut av mannens søstre og telles av en *nyamakala*. Igjen velger man den «mest seriøse» blant de lavest rangerte *nyamakalaw* i forsamlingen. Man har plikt til å ta hvert tiende objekt til side og gi det til mannens kryssøskenbarn. Dette kalles kryssøskenbarnas del. Kryssøskenbarna kan også ta ting direkte fra samlingen og løpe av gårde med dem – late som om de stjeler. Dette får forsamlingen til å le. I tillegg får grioten som har vært budbringer, et stykke stoff, og brudgommens beste venn får et laken.

*Dantigeli* er også en anledning der de to familiene setter betingelser for hverandre og minner alle de involverte om deres rettigheter og plikter. Dette gjøres gjennom advarsler (*kankari*) og råd (*laadili*), som er ganske like i de fleste bryllup.<sup>70</sup> Seansen åpnes med at representanter for mannens familie takker for kvinnen. Deretter er det vanlig at det fortelles om hvordan de to ble kjent. Jeg vil gjengi noe av det som ble sagt under *dantigeli* i bryllupet til Youssouf Keita (*horon*) og Sogona Damba (*nyamakala* [smed]). Disse to har bodd sammen i Bamako, har et barn sammen og skal flytte tilbake til Bamako.

Keitas griot fortalte at han var blitt kjent med Youssouf i en barnedåp i Bamako. Grioten hadde forstått at Youssouf var en god og seriøs mann. Han var sikker på at det ikke kom til å bli problemer med ham. Grioten til kvinnens familie sa at når paret flytter tilbake til Bamako, er det viktig at Sogona ikke blir isolert. Hun må derfor holde kontakt med slektningene sine i Bamako, det samme må Youssouf gjøre. Paret må kunne oppsøke disse slektningene dersom det oppstår problemer mellom dem. Grioten sa også at det er viktig at Youssoufs familie, som er *horonw*, ikke opptrer arrogant i forhold til Sogonas familie, som er *nyamakalaw*. Grioten til Youssouf svarte at dette også var blitt sagt i *bololasisi*, og at familien har vist at de ikke opptrer arrogant, selv om de er *horonw*. En slektning av Sogona sa at Youssoufs eldre bror må sørge for at Youssouf oppfører seg bra, og gripe inn og veilede (*laadi*) broren hvis det oppstår problemer.

Det er også vanlig å si at kvinnen ikke er gitt til mannen alene, men at hun også skal ta seg av svigermoren og svigerfaren sin og alle mannens øvrige slektninger – dersom de behandler henne på en skikkelig måte. Noen familier sier at de tar kvinnen tilbake dersom hun blir dårlig behandlet. Det blir også ofte sagt at ingen må fornærme (*nyini*) faren eller moren hennes.

---

<sup>69</sup> *Dantigeli* betyr å opplyse om hva som er motivet for en ankomst.

<sup>70</sup> Det er vanligvis *nyamakalaw* som har vært involvert i ekteskapsforhandlingene, som snakker mest, men også slektninger, venner og andre som er berørt, kan ta ordet.

*Nyamakalaw* som representerer mannens familie, overtar. De åpner ofte med å si at det at familien har fått kvinnen, er et tegn på tillit fra hennes familie. Videre ber de om at hun respekterer reglene i husholdet deres. Respekt for ektemannen, moren og faren hans er det viktigste. I *dantigeli* i bryllupet mellom Youssouf Keita og Sogona Damba sa grioten til Youssouf blant annet følgende:

Mannens griot sa at Youssouf og Sogona var blitt kjent med hverandre og hadde fått barn sammen. Likevel er de sammen ennå, noe som ikke forekommer ofte. At paret er sammen fremdeles, skyldes at de har fått god oppdragelse. Mange menn går til andre kvinner når kvinnen de er sammen med er gravid, fordi de ofte blir syke, slitne eller nervøse. Sogona har lært av moren sin, som har vist respekt for ektemannen sin. Moren kunne ha vært respektløs overfor ektemannen og foreldrene hans, laget bråk om natten, hatt andre menn osv. Dersom ikke begge ektefellene hadde vært godt oppdratt, ville ekteskapet ikke ha vært mulig.

Representanter for mannens familie sier også at de overlater (*kalifa*) kvinnen spesielt til to eller tre kvinner i husholdet: Hvis mannen er gift fra før, blir hun alltid overlatt til denne kona / disse konene. Man sier da til sistnevnte at «hun er ikke medhustruen, men lillesøsteren din/deres». Det blir understreket at alle kvinnene i husholdet må anstrenge seg for å skape et godt hjem. Det blir også ofte sagt at familien har fått kvinnen for at hun skal være hjemme og jobbe, ikke drive rundt. Hun må ikke sammenligne seg med ektemannen, som ofte går ut; mannen må ut for å skaffe penger, mens kvinnen skal jobbe i husholdet med midler som mannen har skaffet utenfra. I et bryllup jeg var til stede i, sa mannens griot følgende: «Som du ser, der sitter kvinnene på krakker (familiens kvinner satt på krakker under seremonien). Det er der kvinnene skal sitte, de skal ikke løpe rundt (*yala*) i byen. Kvinner som løper rundt, risikerer at alle barna deres blir 'ødelagt'.» Det er også vanlig at mannens familie smigrer bruden; vanlige kommentarer går ut på at hun respekterer foreldrene sine og at hun er tålmodig og rolig (*a sabalilen don*).

Seremonien avsluttes med at talerne fra mannens side takker dem som har kommet og bidratt til bryllupet. Griotene fra begge sider blir også takket, mannens griot for å ha overbrakt alle pengene til kvinnens familie i løpet av forhandlingene og ikke stukket noe i sin egen lomme. Maraboutene ber, deretter sies det at forsamlingen er unnskyldt (at de kan gå).

I løpet av dagen gjør familiene opp med alle som har bidratt til seremonien (og andre *nyamakalaw*). Dette kalles «frigjøring» (*labilal*).<sup>71</sup> De gir en sum (*ta*, del) til *nyamakalaw* som har vært til stede på grunn av personlige relasjoner, og en sum til hver av gruppe av *nyamakalaw* som har kommet uoppfordret. Disse deler seg imellom. Også andre grupper, f.eks. besteforeldre og eldre i nabolaget, får en del. I tillegg må familien betale tilbake bidrag (*bolomafara*) til finansieringen av seremonien (gaver betales ikke tilbake).

Tilbakebetalingen bør være høyere enn bidraget. Hvis man ikke betaler tilbake til dem som har bidratt, blir man snakket svært dårlig om. Ibrahim sa at hvis man ikke har penger til dette, bør man la være å arrangere fest. Dersom seremonien har vært arrangert av *nyamakalaw*, betaler disse vanligvis ikke tilbake bidrag fra *horon*.

Bryllup er en anledning for utveksling av totale sosiale ytelser, der religiøse, moralske, juridiske og økonomiske institusjoner manifesterer seg.

## Status og renommé. Partenes funksjon i utveksling

På bakgrunn av analysen i kapittel 4 og 5 delte jeg utveksling i Kita inn i to hovedkategorier: symmetrisk og asymmetrisk. I likeverdige relasjoner bytter man likeverdige (og ofte like) goder, i ulikeverdige relasjoner bytter man goder som betraktes som ulikeverdige. Jeg fokuserte hovedsakelig på arbeidsdeling. Her vil jeg undersøke bytteforhold fra en annen innfallsvinkel, nemlig hvilken funksjon de ulike partene og deres ytelser har i bytterelasjoner med hensyn til å gjøre partenes statuser, posisjoner og renommé kjente og synlige. Mauss (1995) skriver at utveksling representerer tegn på respekt (Mauss 1995: 15), anerkjennelse (Mauss 1995: 82), og honorering (Mauss 1995: 63); slik kan utveksling betraktes som handlinger der partenes statuser bekreftes overfor hverandre og gjøres kjent for omgivelsene. Det performative aspektet ved utveksling er viktig i denne sammenhengen. Som beskrevet er det slik at statuser o.l. blant annet vises for andre gjennom performance. Dette gjelder særlig seremoniell performance, fordi seremoniell performance er stilisert, noe som gjør at meningsinnholdet (her: statusen) kommer frem på en tydelig måte, og fordi det er mange tilskuere i seremonier, noe som gjør at meningsinnholdet blir kjent for mange. Et eksempel

---

<sup>71</sup> Jf. Mauss' (1995) beskrivelse av gaveutveksling på Trobriandøyene, der en type gave som «besegler» en transaksjon, betegnes som «tannen som biter, som skjærer dypt, kutter og frigjør» (Mauss 1995: 61; min kursiv).



fra Bintous barnedåp illustrerer dette: Da Assitan, som er fulani, danset Birgo-dans (fulanidans) i Bintous barnedåp, iført samme klesdrakt som Bintous venninner hadde på seg, viste hun både at hun er fulani, og at hun er Bintous venninne. Opptreden hennes viser altså frem relasjoner.

I drøftingen av hvordan seremoniell performance fungerer som fremvisning av sosiale statuser, relasjoner osv., vil jeg særlig fokusere på dans og tale. For å undersøke dette, er det nødvendig å redegjøre for ytelser som ligger til grunn for fremføringen, i tillegg til å beskrive selve fremføringen. Et system av ytelser ligger til grunn for seremoniell dans og tale, og noen av disse regnes ikke som en del av performancen, men er forutsetninger for den. Disse ytelsene kan karakteriseres som støttehandlinger, og blant de viktigste er ytelser som jeg har kalt tilrettelegging og moralsk støtte. Forholdet mellom likeverdige og ulikeverdige ytelser og parter står sentralt i drøftingen.

### **Om pågangsmot: *dusu***

Begrepet *dusu*, som refererer til menneskelig energi og pågangsmot, er viktig for analysen av partenes funksjon i utveksling. *Dusu* representerer energi som er nødvendig for å være i virksomhet og gjennomføre sosiale oppgaver. *Dusu* regnes som ett av personens dynamiske prinsipper, eller ett av de elementene «som får personen til å gå fremover», som altså er nødvendige for at personen skal kunne være virksom på alle plan. Begrepet er viktig for forståelsen av både handling og moral i Kita. Ifølge *Dictionnaire bambara-français* (Bailleul 1996) refererer *dusu* til personens energisentrum, og betyr også mot og hjerte. Det at *dusu* refererer til både energi og hjerte, indikerer at det er sammenheng mellom fysisk handling og moral.

*Dusu* regnes både som en del av personers moralske utrustning (personer som har mye *dusu*, omtales som «bra»), og som noe som utveksles mellom mennesker. For å analysere utveksling av *dusu* i Kita mener jeg det er fruktbart å ta utgangspunkt i Meillassoux' (1981) perspektiv på utveksling av energi i subsistensøkonomiske samfunn. Meillassoux skriver at i kapitalistiske samfunn anses arbeidskraftsenergi som en egen form for energi, og som den eneste energiformen som kan byttes. Slik er det ikke i et subsistensøkonomisk samfunn. Han skriver: «[In capitalist society] Energy spent on leisure activities is not counted as marketable (. . .) In the domestic community where all human energy has use-value, this

distinction does not exist» (Meillassoux 1981: 50–51). Etter min mening er kitanernes omtale av hvordan *dusu* utveksles mellom mennesker, i tråd med Meillassoux' syn. Utveksling av *dusu* skjer ifølge kitanerne først og fremst gjennom deltakelse, i ordets videste betydning: Informantene mine snakket stadig om at de måtte stille opp hos hverandre ved ulike anledninger, for å gi hverandre *dusu*. Det å delta i hverandres aktiviteter, hjelpe hverandre, besøke hverandre og vise glede overfor hverandre ble omtalt som måter å gi hverandre *dusu* på. Det er en generell norm at man bør bidra til å gi andre *dusu*, men det er spesielt viktig dersom noen er syke, slitne eller av andre grunner har det vanskelig, og i forbindelse med betydningsfulle hendelser som seremonier. I danseseansen etter *bololasiri* hos en nabofamilie dro Bintou meg ut i ringen og sa at «vi må danse. Hvis folk ikke danser, vil de [vertskapet] miste pågangsmotet». I forbindelse med seremonier snakket kitanerne også om å «hjelpe (*deme*) hverandre» med å feire. Naboen Jeanne og Fusseyini sa at de deltok i markeringen av religiøse høytider hos hverandre, for å hjelpe hverandre med å feire. Slike uttalelser indikerer at seremonier oppfattes ikke bare som fest og moro, men også som nødvendige oppgaver som må utføres (jf. Meillassoux 1981: 52).

I likeverdige relasjoner gir man bort ytelser som gir *dusu*, og får tilsvarende ytelser tilbake, det vil si at man deltar, besøker, danser, viser glede osv. hos hverandre. I ulikeverdige relasjoner er det derimot ikke slik; dette er temaet for de neste avsnittene.

## Tilrettelegging og synliggjøring av seremoniell performance

For at seremoniell performance skal fungere som en arena der sosiale statuser vises frem, må man ha et publikum. Arrangørenes nærmeste slektninger og venner er sosialt forpliktet til å delta, men dette er ikke tilstrekkelig – man må ha et større publikum. Dette er nødvendig for å få vist seg for mange, og for å få *dusu*. Informantene mine ga uttrykk for at det gir mer *dusu* jo flere mennesker som møter opp.

Det er ikke først og fremst arrangørene selv som skaffer et større publikum. *Nyamakalaw* har seremonielle oppgaver som bidrar til at mange mennesker møter opp i seremonier:

Lærarbeidere (*karakew*) har som oppgave å gå fra hushold til hushold og informere om seremonier, og trommeslagere bidrar til å gjøre seremonier kjent gjennom trommespill.<sup>72</sup>

---

<sup>72</sup> *Jeli*-menn spiller *dundun*, mens *djembe* ofte spilles av *numuw* eller *horonw*.

Trommene høres på lang avstand, og når folk hører trommespillet, vet de at en seremoni finner sted. Tilberedning av seremonielle måltider, som vanligvis utføres av slavekvinner eller andre *nyamakala*-kvinner, er også viktig. Det er en vanlig oppfatning at servering av mat bidrar til å tiltrekke seg gjester, jeg opplevde for eksempel flere ganger at kvinner snakket dårlig om folk som de mente hadde møtt opp i en seremoni bare for å spise. Også oppvarmingsdelen i kvinners danseperformanser er viktig for å skaffe publikum. Livlig dans skaper interesse for arrangementet og kan også føre til at tilfeldig forbipasserende slutter seg til. Jeg vil beskrive denne seansen i noen detalj. Som beskrevet tidligere er det flest barn og unge som deltar i oppvarmingen. Dette er ikke en uttalt plikt som barn har, men jeg så at barn ofte ble beordret av arrangørkvinnene til å danse. Jeg opplevde flere ganger at kvinner skrek til unge jenter at de måtte danse, eller dyttet dem ut i ringen, under denne delen av danseseansen. Barnas «oppgave» er fullført når oppvarmingen har tiltrukket et tilstrekkelig antall tilskuere, og det er blitt skapt høy stemning blant tilskuerne. Jentene blir da vist ut av ringen av trommeslagerne og arrangørkvinnene, noen ganger på en måte som ser svært brutal ut: Trommeslagerne stiller seg i midten av ringen og slenger trommene rundt seg (trommene er festet til dem med snorer), noe som selvsagt får jentene til å løpe ut av ringen for å unngå å bli truffet. Arrangørkvinnene roper og dytter jentene bort. De overtar deretter ringen selv, sammen med nyankomne voksne kvinner. De voksne kvinnene skal nå utføre en performance, mens jentene får rollen som publikum.

Jeg tolker rollene til publikum og dem som opptrer, på følgende måte: Gjennom å utføre en performance viser de som opptrer, frem sine statuser, posisjoner osv. Publikum er derimot anonyme og i utkanten, og danner bakgrunnen som performerne blir synlige mot. Etter min mening kan filosofen Espen Sørbyes (2002) analyse av et populært norsk talk-show bidra til å belyse publikums og performerens roller og funksjoner. Sørbye beskriver gangen i det aktuelle showet, der gjestene forteller historier og vittigheter, analyserer hendelser osv., mens publikum er anonymt til stede i bakgrunnen. Sørbye hevder at gjestene på denne måten fremstår som personligheter, mens publikum er anonyme bakgrunnsfigurer. Han skriver: «Hopen, den store menneskemassen eller publikum, er usynlig til stede og fremstår bare som en masse, aldri som individer, rundt de inviterte gjestene, som alltid fremstår som personligheter» (Sørbye 2002: 28). Til tross for de åpenbare forskjellene mellom det norske tv-showet og seremoniene i Kita, mener jeg at forholdet mellom publikum og dem som opptrer, kan sammenlignes i de to tilfellene. En stor andel av publikum i seremonier i Kita er anonyme tilskuere som ikke har noen tilknytning til seremoniene. Dette er særlig barn og

unge, som i liten grad opptrer etter at oppvarmingen er avsluttet. Deres rolle kan derfor sies å være begrenset til å danne bakgrunnen for andres performance. For at noe skal bli synlig, må det ha en bakgrunn. Slik sett kan man si at publikums funksjon i høy grad består i å synliggjøre dem som utfører en performance. Nedenfor drøfter jeg denne rollefordelingen i relasjon til over- og underordning av sosiale grupper og kategorier.

## Applaus og bifall

Applaus og bifall er andre elementer som er viktige i forbindelse med analysen av partenes funksjon i en performance. Dette er støttende handlinger som gir *dusu*, og som er en svært viktig del av en performance. Applaus og bifall fungerer som bekreftelser av meningsinnholdet i performansen, blant annet i dans og tale, som jeg fokuserer på her. Det er viktig at barn og unge, som altså utgjør en stor del av publikum, er med og klapper. Det hender at de blir eksplisitt oppfordret til, eventuelt *kommandert* til, å klappe. Jeg opplevde dette i et bryllup i nabolaget mitt. I dette bryllupet var hele gårdsplassen fylt opp av tilskuere, og en stor del av disse var barn og unge. Familien hadde leid høytalerutstyr til seremonien, og under dansesessene ropte den ledende griotten<sup>73</sup> stadig i mikrofonen: «Kom igjen, barn – klapp!» Barna fulgte oppfordringen, eller ordren, og klappet mer. I forbindelse med seremonielle taler har man en annen bekreftende instans blant tilhørerne: Når taleren tar ordet, henvender han eller hun seg til en person i forsamlingen, en såkalt *dalamine*<sup>74</sup>, som vanligvis er en Kouyaté eller en annen *nyamakala*. *Dalamine*ens oppgave er å svare «ja» (*naamu*) med jevne mellomrom, eventuelt «virkelig!» (*kosebe*), «jeg lover!» (*walayi*) eller andre bekreftende eksklamasjoner. *Dalamine*en kan velge mellom ulike former for bekreftelser, men kan ikke velge å la være å bekrefte det taleren sier. Disse bekreftelsene blir ansett som uunnværlige for at talens mening skal komme frem; Ibrahim sa at det er meningsløst å snakke dersom ingen svarer, og at bekreftelsene gir «smak» til talerens ord. Her er et eksempel på en vanlig måte å tale på i en bryllupsseremoni, der en griot snakker, og en lavere rangert *nyamakala* (her: Kouyaté) svarer:

---

<sup>73</sup> Den eldste av griottene som deltok i seremonien. Det er vanligvis slik at en av griottene som opptrer, har en ledende rolle. Hun «styrer» performansen og fungerer som en slags frontfigur blant griottene, mens de andre opptrer mer i bakgrunnen.

<sup>74</sup> *Dalamine* betyr «som gjentar ord». En annen betegnelse for *dalamine* er *naamunaminena* («som svarer ja»).

- Kouyaté!
- *Naamu!*
- Vi har gitt dere kvinnen, men ikke for å fornærme henne.
- *Kosebe!*
- Vi har gitt dere kvinnen, men ikke faren og moren hennes.
- *Kosebe!*
- Vi vil møte gode tider, og dårlige tider.
- *Walaye!*
- Osv.

Dette viser at gjennom applaus og ulike former for bifall blir performernes kapasiteter, status, rang osv. bekreftet av publikum. Etter min mening er det to faktorer som er viktige å merke seg her: For det første at bekreftelsene i hovedsak kommer fra underordnede. Personer som har nære relasjoner til dem som opptrer, gir også applaus og bifall, men deres rolle skiller seg fra underordnetes rolle. Personer som har nære relasjoner, er gjensidig forpliktet til å bekrefte hverandre; man stiller opp og bifaller hverandres seremonielle performanser. Mellom parter som ikke har nære relasjoner, er det ingen slik gjensidighet, og det er bare posisjonen som underordnet som kan begrunne forpliktelsen til å bekrefte. De som har nære relasjoner, er som nevnt også generelt i mindretall blant publikum. I danseseanser består en stor del av publikum av barn og unge jenter, og det er disse som får ordre om å klappe – griottene kan ikke kommandere voksne kvinner på denne måten. I forbindelse med seremonielle taler er plikten til å bekrefte og hierarkiet mellom taleren og personen som bekrefter (*dalamine*), enda tydeligere definert. Taleren velger som nevnt ofte en Kouyaté, eventuelt en annen person som er lavere rangert enn ham/henne selv i det sosiale hierarkiet, som *dalamine*. Det forekommer så vidt jeg vet aldri at taleren velger en person som er høyere rangert enn ham/henne selv. Toumani forklarte meg at hvis det ikke er noen Kouyaté til stede, velger man ofte en annen griot som *dalamine*, hvis det ikke er noen griot i forsamlingen, velger man en smed, og hvis det heller ikke er noen smed til stede, velger man den yngste *horo*nen. Man velger altså nedenfra og oppover i hierarkiet. Han sa også at han pleide å velge den han kjente best blant de aktuelle personene.<sup>75</sup> Det andre viktige poenget

---

<sup>75</sup> Også i performancelignende situasjoner i dagliglivet observerte jeg praksiser som ligner denne. Jeg la merke til at når man forteller noe mens flere personer er til stede, er det vanlig å «velge ut» en person i forsamlingen og henvende seg til denne personen (selv om man snakker til alle). Denne personen svarer bekreftende med jevne mellomrom, for eksempel *onhon* (uhøytidelig «ja») eller «jeg lover», og har således en tilsvarende rolle som *naamunaminena* i seremonier. Jeg la også merke til at taleren pleide å henvende seg til en person som hun/han kjente godt, og som hadde lavere rang og posisjon enn hun/han selv. En episode illustrerer dette: En nabomann fortalte en lang historie om ting han hadde gjort, med mange mennesker til stede. Mens han snakket, henvendte han seg til en kvinnelig nabo med *nyamakala*-tilhørighet. Kvinnen satt

knyttet til analysen av applaus og bifall er at bekreftelsene ofte ikke er frivillige og sjenerøse handlinger slik det kan se ut som, men at de som bekrefter, faktisk er forpliktet til det. Også her er Espen Søbys analyse av publikums rolle i det norske tv-showet relevant. Søbys skriver at publikum er fratatt andre uttrykksformer enn bifall; de får nemlig beskjed om at de skal klappe og le, og når de skal gjøre det (Søbys 2002: 29). Slik er det i høy grad også i Kita. Barna og de unge blir som nevnt noen ganger bedt om – eller kommandert til – å klappe, og de kan ikke under noen omstendighet pipe ut dem som opptrer. En *dalamine* kan heller ikke la være å bekrefte det taleren sier. Toumani sa følgende om seg selv (som taler) og *dalamineen*: «Jeg har *rett* til å snakke til ham, og han har *plikt* til å høre på meg [og dermed også plikt til å svare]. » Denne uttalelsen setter etter min mening fingeren på kjernen i den underliggende logikken for over- og underordningsforhold i Kita-samfunnet.

## Støttehandlinger og overføring av energi i relasjoner

Beskrivelsen av seremoniell performance har vist at performerne viser frem sine statuser, posisjoner osv., mens de som gjør seremonier kjent, lager mat, skaper stemning, er til stede som tilskuere og gir applaus og bifall, støtter opp under disses performance. Støtteoppgavene regnes ikke som en del av performansen, men er en forutsetning for den. Dermed kan man si at ytelsene til de sistnevnte er innrettet ikke mot å bekrefte deres egen status, men mot å bekrefte andres status. Denne fordelingen av oppgaver er parallell til Morans (1990) beskrivelse av arbeidsdeling i komplementære relasjoner som jeg har gjengitt i kapittel 5: En status inkluderer oppgaver som utføres av andre enn statusinnehaveren selv (Moran 1990: 167). En slik rollefordeling innebærer at det overføres energi mellom partene, fordi de som utfører støtteoppgaver, bruker energi på dette som går med til å bekrefte ikke deres egen, men performerens status. De som opptrer, kan på sin side bruke energien som ville gått med til å utføre støtteoppgavene, til å gjøre andre ting.

Det å i stor grad være fritatt for å bruke energi på tilretteleggeroppgaver, har stor betydning for seremoniell performance. I forbindelse med bryllupsfeiringer er det for eksempel slik at moren (*denba*) (eller mødrene; de er ofte to) viser sin status ved å være synlig til stede under feiringen ikledd den staselige «morens hodepynt», bli fotografert, filmet og smigret og danse

---

med lukkede øyne og halvsov mens han fortalte, men svarte *ohon* på de riktige stedene. Jeg tror han henvendte seg til denne kvinnen fordi hun hadde lavest status. Kvinnens bekreftende kommentarer fungerte som bifall.

mødrenes dans. Alt dette er uttrykk for at statusen som mor i en bryllupsfeiring er en ærefull status. Det hadde ikke vært tidsmessig og praktisk mulig for moren å opptre på denne måten dersom hun selv og hennes nærmeste hadde skullet informere bredt om bryllupet, lage mat og delta i oppvarmingen til dansen – for å få gjort alt dette er hun avhengig av barn og *nyamakalaw*. Lignende tolkninger av arbeidsdeling og prestisjefylte aktiviteter er gjort av Bledsoe (1980) fra Liberia og Toulmin (1992) fra Mali. De skriver at kvinners og barns innsats i reproduktivt arbeid gjør at menns og eldres arbeidskraft frigjøres, slik at de kan involvere seg i produktive aktiviteter og aktiviteter som gir høyere prestisje (Bledsoe 1980: 187, Toulmin 1992: 217, 245).

Applaus og bifall representerer også overføring av energi, idet man bruker energi på å møte opp, klappe osv. Applaus og bifall kan også betraktes som en form for smiger av det som performerer viser frem, og det er en klar oppfatning blant kitanerne at smiger gir energi. Grioter er kjent for å «manne opp» *horonw* gjennom smigrende tale og sang; Charry (2000) skriver for eksempel at «When a praise song is sung for someone, his energy to act is augmented» (Charry 2000: 51). Betegnelsen på griotenes smigrende sang, *fasaw*, som betyr muskler, indikerer også at smigeren gir energi. Energien som griotene bruker på å komponere og fremføre smiger, og som de som bifaller, bruker på å være til stede og klappe osv., går for en stor del med til å bekrefte den smigredes status. Med hensyn til grioten, som har smiger som profesjon, er det selvfølgelig også slik at ved å fremføre smiger på en velartikulert og overbevisende måte, skaper hun/han seg et godt renommé som griot. Slik sett kan man si at energien hun/han bruker på å komponere og fremføre smiger, også går med til å bekrefte hans/hennes egen status. Det er imidlertid slik at mens en betydelig del av griotens energi går med til å bekrefte den smigredes status, bruker den sistnevnte ikke energi på å bekrefte griotens status. Denne forskjellen viser at bytterelasjonen er tydelig asymmetrisk.<sup>76</sup> Det samme gjelder de andre formene for bifall som jeg har beskrevet: *Dalamineen* bekrefter talerens ord med begeistring. *Dalamineen* gir ikke uttrykk for egne vurderinger, og hans/hennes rolle er således «begrenset til å være en instans som bifaller», slik Espen Sørbye (2002: 28) uttrykker det. Med hensyn til hva *dalamineens* opptreden betyr for hans/hennes egen status, kan man si at han/hun kan vise seg frem som en seriøs

---

<sup>76</sup> I denne sammenhengen er det også relevant å minne om forholdet mellom Kouyatéene og andre grioter. Kouyatéene, som er grioter for andre grioter (i tillegg til at de er grioter for *horonw*), og som dermed har rollen som smigrere av disse, har en lavere hierarkisk posisjon enn grioter med andre klientilhørigheter.

representant for et lavere sosialt lag enn talerens. Barn og unge som klapper og bifaller i seremonier, får mindre igjen enn grioten og *dalamineen*; de får så vidt jeg har kunnet se, vanligvis ingen form for anerkjennelse (men unngår å bli kjeftet på av arrangørene av seremonien).

Etter min mening er det også nyttig å betrakte forholdet mellom partene i performancesituasjonene som jeg har beskrevet over, som forhold mellom subjekt og objekt. I et slikt perspektiv kan den som opptrer, betegnes som subjekt, mens de som utfører de ulike støtteoppgavene, kan betegnes som objekt. Denne betraktingsmåten er basert på Frantz Fanons (1997) analyse av forholdet mellom svarte og hvite.<sup>77</sup> Fanon hevder at forholdet mellom subjekt og objekt er kjennetegnet av at subjektet bruker objektet til å nå sine egne mål. Han skriver: «Objektets individualitet och frihet förnekas. Objektet er ett instrument. Det skall göra det möjligt för mig att uppnå min subjektiva trygghet» (Fanon 1997: 188). Jeg mener at dette sitatet illustrerer et vesentlig aspekt ved dynamikken i over- og underordningsforhold i Kita, og at det kan bidra til å belyse partenes funksjoner i hierarkiske relasjoner, slik jeg har beskrevet dem.<sup>78</sup>

\* \* \*

Sosialt liv i Kita er kjennetegnet av forpliktelser til utveksling av en rekke ytelser. Kitanerne bytter både materielle gaver, penger, rettigheter i personer og gester som representerer høflighet og honorering. Trygghet er basert på alle disse formene for utveksling. Et sentralt tema i dette kapittelet har vært å redegjøre for prinsippene for symmetrisk og asymmetrisk bytte, og for hvilken rolle disse bytteformene spiller for partenes sosiale statuser, posisjoner og renommé. I symmetriske bytterelasjoner bidrar partene gjensidig til hverandres status; i asymmetriske relasjoner inngår ytelser fra den underordnete i den overordnetes status.

---

<sup>77</sup> Fanons analyse tar for seg forholdet mellom svarte og hvite i Frankrike på 1950-tallet.

<sup>78</sup> Partenes funksjoner kan også relateres til personens dynamiske tvillingprinsipp «grunnlag» og «utfoldelse»: Grunnlag regnes som et feminint og underordnet prinsipp, mens utfoldelse er maskulint og overordnet (Cissé 1993: 151).



## Kapittel 9 Strategier for tilhørighet

Til grunn for denne oppgaven ligger en idé om at mennesker søker å oppnå kulturelt definerte verdier, trygghet og anerkjennelse fra omgivelsene, og at disse faktorene henger sammen. I dette kapittelet drøfter jeg hvilke strategier kitanerne benytter for å oppnå dette. Beskrivelsen av moral og verdier i kapittel 3 er utgangspunkt for hva kitanerne søker å oppnå, her fokuserer jeg på hvordan de søker å oppnå dette. I denne sammenhengen mener jeg det er nyttig å ta utgangspunkt i Bourdieus praksisteori. Bourdieu kritiserer forestillingen om den skolastiske fornuft, og argumenterer for at en annen type fornuft ligger til grunn for målrettet handling, nemlig en kroppslig, praktisk fornuft. Han betrakter handlinger som en ikke-bevisst, kroppslig tilpasning til de sosiale omgivelsene og skriver:

[Kroppen har] en tilbøyelighet og en evne til praktisk å kunne foregripe dem [verdens regelmessigheter] gjennom handlemåter som tar i bruk en *kroppslig kunnskap*, en kunnskap gjennom kroppen som sikrer en praktisk forståelse av verden som er helt forskjellig fra den intensjonelle og bevisste fortolkningen som vi vanligvis tenker på i vår forestilling om forståelse. (Bourdieu 1999: 141)

På bakgrunn av dette hevder Bourdieu at handlinger er kjennetegnet av «målrettethet uten et bevisst sikte mot målene» (Bourdieu 1999: 143), og at målene som handlinger er orientert mot, defineres av det han kaller «loven» eller sedvane (Bourdieu 1999: 97). Bourdieu mener altså at menneskelig handling er målrettet, uten at dette impliserer en idé om rasjonelt kalkulerende aktører. I henhold til beskrivelsene i kapittel 7 mener jeg det er nyttig å ta utgangspunkt i kroppen når man skal drøfte motivering av handling. Jeg tror også, som Bourdieu, at mange handlinger er styrt av vane mer enn bevisst målrettethet. Dette fremkommer blant annet i kapittel 3, der jeg beskriver hvordan kitanerne ofte begrunner handlinger med at «det er bra» og lignende, uten at de gir noen nærmere utdypninger eller begrunnelser av disse vurderingene.

Jeg mener likevel at Bourdieus teorier trenger å suppleres. Dette gjelder særlig i forbindelse med analysen av «utradisjonelle handlinger», som vanskelig kan sies å være styrt av loven og sedvane. Om logikken som ligger til grunn for utradisjonelle handlinger, skriver Bourdieu

(1999): «[Kroppen er i stand til] uten eksplisitt fastsatte mål eller rasjonelle beregninger av midler, å fremkalle *tilpassede strategier som hele tiden fornyes*» (Bourdieu 1999: 144; min kursiv). Ifølge Bourdieu er det altså de samme prinsippene som ligger til grunn for nye handlinger og for handlinger basert på sedvane, nemlig en ikke-bevisst innretning mot mål. I motsetning til et slikt perspektiv står Fredrik Barths teorier. Barth forutsetter i større grad enn Bourdieu at mennesker har bevissthet om hva de vil oppnå og hvordan. Dette kommer særlig til syne i hans begreper om verdier og verdimaksimering. Barth (1981) definerer verdier som «the standards of evaluation for what people want (and don't want) to have and to be» (Barth 1981: 92, 97), og maksimering som måten mennesker søker å oppnå disse verdiene på. Han skriver: «people are constantly making judgements in life. (. . .) they have expectations and *make plans* in terms of these expectations» (Barth 1981: 100, min kursiv). Barth legger altså til grunn at mennesker handler bevisst målrettet.

Mens Bourdieu kan kritiseres for å undervurdere menneskers tilbøyelighet eller evne til å være beregnende, kan Barths perspektiv kritiseres for å overvurdere det bevisst kalkulerende aspektet av handling. Etter min mening representerer Anne Britt Flemmens (1999) begrep om begjærsinvesteringer en tredje tilnærming til forståelsen av målrettet handling, som ligger mellom Bourdieus og Barths perspektiver. Flemmen er inspirert av blant annet Deleuzes og Foucaults teorier. Hun skriver at begrepet investering er et nyttig begrep når man skal forklare hva som motiverer menneskelig handling, og at investering representerer en mellomting mellom en følelsesmessig forpliktelse og en hevdvunnet interesse (*vested interest*) (Flemmen 1999: 129). Begrepet tar utgangspunkt i at det handlende subjektet består av både bevisste og ubevisste tanker og følelser, og at begjærsinvesteringer fungerer på «en mer inngående og diffus måte enn det våre interesser dikterer» (Flemmen 1999: 129). (Flemmen påpeker likevel at mennesker aldri begjærer i strid med sine interesser.) Begrepet om begjærsinvesteringer er etter min mening fruktbart, fordi det tar utgangspunkt i kroppslig erfaring og bevissthet, samtidig som det åpner for at mennesker i varierende grad handler bevisst målrettet. I drøftingen av strategier nedenfor legger jeg til grunn at strategier kan være både helt og delvis bevisste og ubevisste.

Jeg mener at kitanernes streben etter å oppnå kulturelt definerte verdier danner noen hovedmønstre av handling som kan kalles strategier. På bakgrunn av drøftingen over, vil jeg definere strategi som begjærsinvestering knyttet til kontekst. Strategiernes form og innhold må forstås i lys av aktørenes sosiale posisjoner og egenskaper ved konteksten de inngår i, jf.

Bourdieu (1999) idé om situasjonens krav (Bourdieu 1999: 19). Nedenfor beskriver jeg det jeg mener er de viktigste strategiene, men først vil jeg drøfte noen implikasjoner av verdikompleksitet.

## Verdikompleksitet, assimilering og hegemoniske verdier

Som beskrevet i kapittel 3 rommer den kitanske kulturen mange ulike verdier, som kan være situasjonsavhengige og motstridende. For å undersøke hvilke av disse verdiene som blir målsettinger for kitanerne, vil jeg ta utgangspunkt i Jean-François Bayarts analyse (1993) av kampen om hegemoni i afrikansk politikk. Bayart skriver at jakten på politisk makt foregår gjennom forhandlinger, særlig mellom favoriserte grupper, der det inngås kompromisser mellom de ulike gruppene. Denne prosessen kaller han gjensidig assimilering av elitegrupper (Bayart 1993, sitert i Hetland 2000: 44, 47). Jeg mener at dette poenget kan overføres til analysen av verdier i Kita, og vil illustrere det med et eksempel: Ousmane Keita har ambisjoner om å gjøre politisk karriere. Han har knyttet kontakter til mange forskjellige innflytelsesrike personer, blant annet ledende personer i et politisk parti han er medlem av, og embetsmenn i Kita. Han viser ofte frem eksamenspapirene sine fra grunnskolen og videregående skole, og fra senere studier i økonomi, som viser at han har gode karakterer. Han har fortalt at han også har kontakt med representanter for *Kita kabila* («Kitas herskerfamilier», som består av ættelinjer av klanene Keita, Camara og Tounkara, som først bosatte seg i Kita) og argumenterer for Keitaenes tradisjonelle posisjon som ledere.<sup>79</sup> Han knytter altså kontakter til personer fra forskjellige favoriserte grupper og henviser til verdier fra ulike ideologier, noe som kan betegnes som et utslag av assimilering av grupper og verdier. Et annet eksempel på assimilering er Jansens (2001) gjengivelse av hvilken reaksjon han ble møtt med av en handelsmann i Bamako da han presenterte seg med patronymet Kouyaté (Jansen 2001: 105). Mannen mente at ingen ville respektere ham når han presenterte seg som Kouyaté, og uttalte at en hvit mann burde ha et *horon*-navn som f.eks. Keita eller Traoré (som er blant *horon*-navnene med størst renommé). Uttalelsen indikerer at mannen har ideer om hierarki mellom svarte og hvite og mellom *nyamakalaw* og *horonw* som integreres i hverandre. Dermed klassifiserer han hvite som «høykastefolk». Nok et eksempel på assimilering er at enkelte forfedre blir regnet som fremstående muslimske

---

<sup>79</sup> «Keita er 'konger', overordnede» (*Keita ye mansaren ye*).

ledere, og at dette gir dem legitimitet (Conrad: 1996: v) – altså en integrasjon av tradisjonelle og religiøse verdier.

Til tross for at ulike verdier ofte integreres eller assimileres på denne måten, mener jeg det er noen verdier og posisjoner som ofte velges fremfor andre. Bayart (1993, sitert i Hetland 2000: 44) skriver at kampen om hegemoni (ofte) fører til at det han kaller divergens eksisterer samtidig med gjensidig assimilering. Divergens kan bety at en gruppe får hegemoni. Verdier knyttet til sivilisasjon tenderer etter min mening til å være hegemoniske i Kita (jf. beskrivelsen i kapittel 4). Verdier og posisjoner som er forbundet med sivilisasjon, velges derfor ofte fremfor andre verdier, dersom de er innenfor aktørenes rekkevidde.

## **Rang, prestisje, makt og verdsettelse**

Kitanernes muligheter til å oppnå kulturelt definerte verdier, trygghet og anerkjennelse<sup>80</sup> er avhengig av blant annet deres sosiale rang og posisjoner. Høy rang øker mulighetene for å oppnå disse tingene; det samme gjelder posisjoner og atferd som gir prestisje, makt og det jeg har kalt verdsettelse. For å analysere strategier redegjør jeg derfor først nærmere for disse begrepene, deretter drøfter jeg hvilke posisjoner og former for atferd som kan knyttes til dem.

Rang refererer til personers posisjon i en hierarkisk struktur (og er altså kollektiv), mens prestisje refererer til positiv vurdering eller respekt som kan oppnås av enkeltindivider, og som ofte er knyttet til deres rang, posisjon eller embetsutøvelse (Seymour-Smith 1986). Posisjoner og atferd knyttet til sivilisasjon, som, slik jeg beskrev, tenderer mot å være hegemoniske, gir mest prestisje i Kita. Makt innebærer å kunne påvirke situasjoner i en retning man selv ønsker; her benytter jeg meg av Max Webers (1964) definisjon: «the probability that one actor within a social relationship will be in a position to carry out his will despite resistance regardless of the basis on which this probability rests» (Weber 1964: 152). Jeg vil definere verdsettelse som enkeltindividers evne å bli verdsatt av omgivelsene uavhengig av rang og prestisje.

---

<sup>80</sup> Med anerkjennelse mener jeg all positiv vurdering uavhengig av hva denne har opphav i.

For å drøfte konsekvensene av likheter og forskjeller mellom det å ha henholdsvis høy rang, prestisje, makt og verdsettelse, mener jeg det er nyttig å ta utgangspunkt i den antropologiske debatten om sosial lagdeling i Vest-Afrika på 1990-tallet. Som jeg har beskrevet tidligere, argumenterte forfattere i denne perioden for å fokusere på makt i studiet av vestafrikanske samfunn. Flere hevdet at man heller enn å legge hovedvekt på hierarkiske strukturer burde ta utgangspunkt i de ulike sosiale gruppernes maktkilder (f.eks. Conrad & Frank 1995). Mange tok for seg grupper som tidligere var blitt beskrevet som underordnede, særlig *nyamakalaw*, og fokuserte på hvilke kilder disse har til å oppnå makt i samfunnet.<sup>81</sup> Conrad og Frank siterer for eksempel Bonnie Wright, som spør om hvordan det kan ha seg at en underordnet gruppe (*nyamakalaw*) kan kreve sine overordnede (*horonw*) for penger, og ser dette som et uttrykk for at de har makt i forhold til disse (Conrad & Frank 1995: 12). Patrick McNaughton (1995) argumenterer for at makt er viktigere enn om man blir betegnet som «dårlig» (en betegnelse som ofte er blitt brukt om *nyamakalaw*) osv. i Mande, og skriver at «power, much more than any concern for good and bad, animates Mande social life» (McNaughton 1995: 51). Et gjennomgående argument i disse arbeidene er også at grupper som tradisjonelt er blitt fremstilt som underordnede, ikke (nødvendigvis) ser på seg selv som underordnede eller «dårlige», og at dette viser seg ved at alle fremhever verdien av sine egne samfunnsmessige bidrag (f.eks. Conrad & Frank 1995: 2). Dette siste punktet kommer jeg tilbake til; her vil jeg ta for meg spørsmålet om de ulike kastenes kilder til makt i Kita i lys av den nevnte debatten.

I prinsippet har *nyamakalaw* i Kita makt, slik de ovenfor nevnte forfatterne skriver. De har rett til å be *horonw* om penger, og de assosieres ofte med okkulte krefter (*nyama*). Andre eksempler på *nyamakalaws* maktkilder er griotenes og *finaws* «rett» til å snakke stygt om og fornærme folk, og dermed redusere disse personenes renommé, eller *jonws* «rett» til å danse og kle av seg for å få penger. En del griotter benytter *nyamakalaws* maktmidler i utstrakt grad; de synger lovsanger og ber *horonw* om penger. Mannlige grioter bruker imidlertid disse maktmidlene i mindre grad enn det som fremkommer i de ovenfor nevnte arbeidene. Dette gjelder særlig retten til å be om penger; mange *nyamakala*-menn ber, så vidt jeg har kunnet se, bare om penger dersom de er i akutt pengesnød. Toumani, min viktigste griotinformatant, sa at han ikke ba om penger med mindre det var absolutt nødvendig. Jeg

---

<sup>81</sup> Med hensyn til kjønn argumenterer La Violette (1995) for at kvinner ikke passivt godtar en tilskrevet rolle, men er aktive i utformingen av sin egen rolle.

opplevde at heller ikke de andre maktkildene ble brukt i utstrakt grad. Griotene jeg spurte, sa for eksempel at de ikke snakket stygt om folk selv om de mente at noen fortjente det, i slike tilfeller snakket de heller mindre pent om dem. Dette oppfattes også som en slags kritikk, men rammer i mer beskjeden grad. *Jon*-kvinnen («slavekvinnen») jeg kjente, brukte også i liten grad *jonws* tradisjonelle maktmidler. Til tross for at hun hadde svært dårlig råd, benyttet hun sjelden *jonws* maktmidler for å tjene penger, bortsett fra å danse i seremonier som ble arrangert hos folk hun kjente. Jeg tror *nyamakalaw* ofte unngår å bruke disse maktmidlene (selv om de kan legitimeres i tradisjonen) fordi det medfører stigmatisering. Forfatterne som er nevnt over, skriver jo også at disse formene for atferd innebærer stigmatisering, men i motsetning til for eksempel McNaughton mener jeg at (direkte) makt generelt ikke er viktigere enn hvem som betegnes som «god» og «dårlig». *Nyamakalaw* som for ofte benytter seg av de tradisjonelle maktkildene, risikerer å tape verdsettelse fra omgivelsene. Med støtte i Fanons (1997) påstand om at mennesker søker å utlese beundring i den andres øyne (Fanon 1997: 188) vil jeg hevde at kitanerne oftere søker anerkjennelse enn direkte makt, og på grunnlag av beskrivelsen over tror jeg at *nyamakalaw* ofte må velge mellom disse to. De unngår derfor ofte atferd som oppfattes som «dårlig» (å snakke stygt, opptre hemningsløst eller fokusere på kropp og sex) eller kan betegnes som tigging eller snylting (å be om penger).

I analysen av hva som animerer sosialt liv i Mande, er det viktig å skille mellom makt og anerkjennelse; det er ikke nødvendigvis sammenfall mellom disse to. *Nyamakalaw* får vanligvis ikke anerkjennelse dersom de bruker sine maktmidler, og unngår derfor ofte å bruke dem. Det er imidlertid forskjell på *nyamakala*-menn og kvinner. Alle menn i Kita er en del av sfæren som forbindes med sivilisasjon og modernitet. *Nyamakala*-menn søker derfor atferd som ligner mest mulig på dette, og som tradisjonelle *nyamakala*-oppgaver står i motsetning til. *Nyamakala*-kvinner er i en annen situasjon. Kvinner er generelt mindre involvert i den moderne/siviliserte sfæren, og verdier og posisjoner derfra er ofte utilgjengelige for dem. *Nyamakala*-kvinner har derfor mer å vinne (penger) og mindre å tape (prestisje) på å bruke *nyamakalaws* tradisjonelle maktmidler (jf. Bourdieus påpekning av sammenhengen mellom begjær og muligheter).

Jeg beskrev to former for anerkjennelse, nemlig prestisje og verdsettelse. Prestisje, som ofte er forbundet med rang, posisjon og utøvelse av et embete, gir mer trygghet osv. fordi den gir kontroll over andre (lavere rangerte). Verdsettelse gir bare positiv vurdering. Eksempler på

atferd og egenskaper som gir verdsettelse, men ikke prestisje, er lydighet, arbeidsomhet, pågangsmot og det å være sosial og hyggelig. Disse tingene gir anerkjennelse fordi de kan knyttes til bestemte kulturelle ideer om moral og den sosiale person. Grupper som er lavt rangerte, og som har liten tilgang til formell makt og prestisje, søker ofte verdsettelse. Jeg beskriver dette nedenfor.

På bakgrunn av denne drøftingen mener jeg altså at anerkjennelse animerer sosialt liv i Kita i større grad enn makt. Det er også slik at anerkjennelse gir makt på en indirekte måte, fordi den skaper grunnlag for positive sosiale relasjoner.

## Strategier

På bakgrunn av den foregående drøftingen vil jeg dele strategier inn i følgende to hovedkategorier: handlinger som sikter mot å påvirke omgivelsene direkte (som impliserer makt), og handlinger som gir aktørene anerkjennelse. Den sistnevnte handlingstypen kan betraktes som en indirekte måte å nå et mål på gjennom å påvirke andres oppfatning av en selv i positiv retning (noe som i neste omgang fører til at andre behandler en på en måte som er fordelaktig for en selv). Eksempler på den første kategorien av handlinger er bruk av andres arbeidskraft, allianser og magi og *nyamakalaws* bruk av tradisjonelle maktmidler, eksempler på den andre er å oppføre seg respektabelt, kle seg staselig, hilse og gå på besøk. Den sistnevnte typen handlinger kan knyttes til performanceteori («mennesker ikke bare gjør ting, de prøver også å vise andre hva de gjør» [Turner 1986: 74]). Virtanen (2003) skriver at performance har en påvirkning på tilskuerne (Virtanen 2003: 13), og mener derfor at performance bør studeres i relasjon til kulturell kunnskap og kulturell kompetanse (Virtanen 2003: 23). Det er ikke noe absolutt skille mellom disse to handlingstypene, handlinger har ofte aspekter av begge deler. Allianser sikter for eksempel ofte mot å gjøre begge deler: skaffe ressurser gjennom en relasjon og vise omgivelsene at man har en relasjon til for eksempel en viktig person. På bakgrunn av dette kan man si at i analysen av strategier er det ingen motsetning mellom moral og pragmatikk; det å fremstå som «bra» (en moralsk vurdering) kan tjene som en strategi. Både Whyte (1997) og Bledsoe (1980) understreker sammenhengen mellom pragmatikk og moral og peker på at moralske ideer, inkludert ideer om person, er ressurser blant andre ressurser (Whyte 1997: 4, Bledsoe 1980: f.eks. 178).

Posisjoner og rang er med på å angi og begrense hvilke mulige handlingsmåter som kan gjøre at menneskene i Kita oppnår ønsker og mål. Derfor mener jeg det er hensiktsmessig for analytiske formål å dele strategier inn i overordnetes og underordnetes strategier. Denne inndelingen er inspirert av Bledsoes (1980) undersøkelse av kvinners strategier i Liberia. Bledsoe skriver at menns strategier er basert på etablerte sosiale normer: Menn har juridiske rettigheter i kvinner og barn og bruker ofte strategier som er basert på disse rettighetene (særlig bruk av kvinners og barns arbeidskraft). Kvinner, som har få juridiske rettigheter i andre, kan ikke bruke tilsvarende metoder, og benytter derfor oftere strategier som representerer alternative tolkninger eller brudd på etablerte normer (Bledsoe 1980: f.eks. 177–178). I tillegg til Bledsoes perspektiv på betydningen av rang for valget av strategi, har Bourdieu et poeng som etter min mening er viktig i denne sammenhengen. Bourdieu (1999) hevder at menneskers ønsker og målsettinger er relative til deres muligheter for å oppnå dem. Han skriver at «målene tilpasses mulighetene, begjæret tilpasses muligheten til å tilfredsstille det» (Bourdieu 1999: 225), og mener at denne tilpasningen er en del av aktørenes *habitus*. Etter min mening må valg av strategi alltid forstås i lys av dette.

Det er viktig å huske på at enhver person er overordnet i noen situasjoner og underordnet i andre (Jansen 2001: 53), men eldre *horon*-menn er oftest overordnet, unge jenter er oftest underordnet, osv.

I kapittel 3 redegjorde jeg for Strauss' (1992) begrep om kulturelle modeller (lærte, internaliserte mønstre av tanke-følelse [thought-feeling], som i bestemte kontekster kan ha motiverende kraft). Slike kulturelle modeller kan være knyttet til verdier og strategier for oppnåelse av verdier.

## **Overordnete: kontroll over andre**

Overordnetes strategier er ofte basert på kontroll over andre mennesker. Dette er et aspekt som det har vært fokusert på i mange undersøkelser av afrikanske samfunn, jf. *wealth-in-people*-begrepet. Bledsoe (1980) skriver at «wealth, status and security lie in people» (Bledsoe 1980: 53). Kontroll over andre innebærer at man kan bruke arbeidskraften deres (eller inntekter fra arbeidskraften deres) til egen nytte, og at man kan få frigitt tid og krefter til å bruke egen arbeidskraft og annen innsats i sosialt liv på ting som gir høyest mulige inntekter og prestisje. Overordnete posisjoner gir også direkte prestisje og anerkjennelse,



som kommer til uttrykk blant annet gjennom at underordnete har plikt til å vise overordnete respekt.

Overordnetes kontroll av underordnete er basert på juridiske rettigheter og sedvane og er legitimert i tradisjonen (*laada*) (jf. Bledsoe 1980). Ofte går dette av seg selv, eller enkle henvisninger til tradisjonen er tilstrekkelig for å legitimere rettigheter og plikter som er knyttet til hierarkiske relasjoner. Overordnete har også en rekke maktmidler som kan benyttes dersom underordnete prøver å unndra seg kontroll. Som nevnt har overordnete rett til å snakke til underordnete, og underordnete har plikt til å lytte. Det er vanlig at kitanerne appellerer til mottakerens følelser og sanser for å få det man sier til å gjøre inntrykk (jf. ideen om at erfaring er estetisk). Et eksempel på dette er en fremgangsmåte som brukes for å få kvinner til å bli hos ektemannen sin dersom hun truer med å forlate ham. Hustruen blir i slike tilfeller bedt om å se på (*mafile*) barna sine. Synet av barna er ment å vekke følelser og få henne til å bli hos mannen av hensyn til dem. Flere kvinner fortalte meg at de hadde opplevd dette. Kvinnen kan også bli bedt om å se for seg en seanse fra bryllupsfeiringen som har stor symbolsk betydning, og som kitanerne omtalte som et eksepsjonelt vakkert og følelsesmessig ladet øyeblikk: Etter at brudens hår er blitt vasket, kneler hun for faren sin, han legger hånden på hodet hennes og gir henne råd om hvordan hun bør oppføre seg i ekteskapet. Da jeg spurte Ramata om dette var en effektiv strategi for å hindre kvinner i å flytte, svarte hun at hun var sikker på at hun ville legge bort eventuelle tanker om å forlate ektemannen sin dersom hun så for seg dette øyeblikket. Denne skikken praktiseres imidlertid ikke i alle familier lenger, og en mannlig informant sa til meg at dette gjør det lettere for kvinner å «stikke av».

Dersom argumenter og overtalelsesmetoder ikke virker, kan trussel om vold være et redskap for kontroll. Dette er viktig i flere hierarkiske relasjoner,<sup>82</sup> særlig i over- og underordningsforhold innenfor familien, og aller mest i relasjonene mellom ektemann og hustru og mellom foreldre og barn. En del menn mener det er riktig å slå konene sine, Madou sa for eksempel at «det er ingen oppdragelse uten slag». Kvinner ga ofte uttrykk for at de frykter (*siran*) ektemennene sine.

---

<sup>82</sup> Et eksplisitt unntak er forholdet mellom *horonw* og *nyamakalaw*: Tradisjonelt er det strengt forbudt å bruke vold mot en *nyamakala*. *Nyamakalaw*s rolle som meklere og deres uavhengige posisjon i forhold til den politiske maktstrukturen er sannsynlige årsaker til dette.

## Underordnete

Fordi underordnete posisjoner ikke gir direkte kontroll over andre eller rett til respekt, gir slike posisjoner generelt dårlige utgangspunkt for å oppnå kulturelle verdier, trygghet og anerkjennelse fra omgivelsene. På bakgrunn av dette har underordnete flere mulige strategier for å oppnå disse tingene. Bledsoe (1980) argumenterer for å benytte en prosessuell tilnærming i analysen av kvinners og underordnetes strategier (Bledsoe 1980: 177). Hun skriver at i et prosessuelt perspektiv, som fokuserer på samhandling og utveksling mellom mennesker, betraktes normer som en form for språk som kan benyttes for å legitimere ulike handlinger (motsatt en juridisk modell, som anser handlinger som determinert av normer). Hun hevder at et prosessuelt perspektiv derfor er spesielt egnet til å forklare handlinger utført av lavt rangerte personer, som ikke har formelle, juridiske rettigheter i andre og derfor ofte velger strategier som henviser til normer og verdier som avviker fra dem som er dominerende i samfunnet (Bledsoe 1980: 178). Selv om jeg ikke tror at strategier alltid er resultater av bevisst refleksjon, slik Bledsoe synes å legge til grunn, mener jeg dette poenget er svært relevant for forståelsen av underordnetes strategier. Underordnetes strategier i Kita går nettopp ofte ut på å manipulere med normer. Strategiene går i tre hovedretninger, hvorav særlig de to siste samsvarer med Bledsoes analyse: 1) å endre tilhørighet (om enn bare situasjonelt) gjennom imitasjon av overordnete, 2) å «oppgradere» sin egen tilhørighet og 3) å understreke sin egen underordning og vende den til egen fordel. Samme person kan bruke alle disse strategiene, avhengig av hva som fremstår som hensiktsmessig i ulike situasjoner. Valget av strategi avhenger både av hva som gir størst fordeler, og av hvilken strategi man bevisst eller ubevisst antar at omgivelsene vil akseptere.

### **Å endre tilhørighet gjennom imitasjon**

En svært vanlig fremgangsmåte for å forsøke å oppnå høyt verdsatte verdier som man i utgangspunktet ikke har tilgang på, er å imitere mennesker som besitter disse verdiene. I *Mimesis and Alterity* skriver Michael Taussig (1993): «The wonder of mimesis lies in the copy drawing on the character and power of the original, to the point whereby the representation may even assume that character and that power» (Taussig 1993: xiii). Han skriver at imitasjon tilsvarer det som tidligere ble kalt sympatisk magi. Van Gennep (1960) skriver at sympatisk magi er basert på «belief in the reciprocal action of like on like, of opposite on opposite, of the container and the contained, of the part and the whole, of image

and real object or real being, or word and deed» (van Gennep 1960: 4). I Kita er særlig to former for imitasjon vanlig: imitasjon av atferd som assosieres med en annen kaste enn man selv tilhører, og imitasjon av atferd som forbindes med hvite mennesker. Gjennom imitasjon søker man å oppnå prestisje og makt. Imitasjon kan betraktes som en form for performance, som fungerer som strategi fordi performance har påvirkning på tilskuerne (Virtanen 2003: 13).

## Kaste

Som beskrevet oppfatter kitanerne kastesystemet som et system av hierarkisk rangerte tilhørigheter som er medfødte og ikke foranderlige. Kitanerne ga uttrykk for at man ikke kan endre sin sosiale posisjon gjennom å endre kastetilhørighet. Toumani snakket foraktelig om en griot som lot som om han var *horon*, blant annet ved å la være å utøve «griotisme», slik faren hans hadde gjort. Han uttalte at «faren hans var griot, og farfaren. Og de betalte utgiftene til skolegangen hans med penger fra griotvirksomhet. Hvordan kan han late som om han ikke er griot?».

Likevel er det ikke uvanlig at mennesker imiterer atferd som forbindes med en annen kaste, og dermed fremstår som om de har tilhørighet til denne kasten. Imitasjon er først og fremst situasjonell – kitanerne har generelt mye kunnskap om de ulike familienes kastetilhørighet, og det er dermed vanskelig å endre kastetilhørighet på permanent basis, og lett å utsette seg for sanksjoner om man forsøker. Det vanligste er at *nyamakalaw* imiterer *horonw*. Som beskrevet tidligere er det ikke (og har heller aldri vært) slik at alle *nyamakalaw* i Kita-samfunnet utfører oppgaver som assosieres med denne gruppen, og denne situasjonen muliggjør at *nyamakalaw* kan fremstå som «*horon*-aktige». Ved å avstå fra atferd og oppgaver som forbindes med *nyamakalaw*, kan *nyamakalaw* skape et grunnlag for manipulering med kastetilhørighet med mindre risiko for å bli sanksjonert. Å unnlate å be *horonw* om penger er en vesentlig del av en slik imitasjonsstrategi, en annen er å unngå å utføre *nyamakalaw*s seremonielle oppgaver. I tillegg bør man oppføre seg som om man har mye «skam» (*maloya*), det vil si reservert og behersket, en form for atferd som forbindes med *horonw*. Under feltarbeidet mitt var jeg vitne til en episode som illustrerte dette. Den forekom i en seremoni der Kandia Kouyaté, en kjent griotte fra Kita, var til stede. Kandia er en berømt sangerinne både i Mali og i Europa, og kitanerne har stor respekt for henne og er svært stolte av henne. Hun bor ikke i Kita, men kom til byen for å delta i et bryllup i familien

sin. På grunn av hennes deltakelse kom det usedvanlig mange mennesker for å overvære brullupsseremoniene. Episoden jeg sikter til, utspilte seg da Kouyaté-rytmen ble fremført. Det er en sterk forventning om at Kouyatéene skal danse «på Kouyaté-måten» når denne rytmen spilles, i hvert fall de som er til stede på grunn av relasjoner. Å unnlate å danse vil lett bli tolket som at man prøver å heve seg over tradisjonen. Da det var hennes tur, gikk Kandia mot ringen, og det så ut som om hun skulle begynne å danse. Men istedenfor å danse, gjorde hun en bevegelse som jeg ikke forsto, og gikk ut av ringen. Folk begynte å le, og jeg spurte kvinnen jeg var sammen med, om hva som skjedde. Hun sa at «ha ha, hun var på vei til å danse, men klarte det ikke på grunn av de høyhælte skoene hun har på seg». Det er vanlig at kvinner går i høyhælte sko i seremonier, og jeg har aldri sett at dette har forhindret noen fra å danse. Noen kvinner danser med slike sko, andre tar dem av seg og danser barbeint. Jeg tolker dermed denne forklaringen på at hun ikke danset, som en adhocforklaring. På grunn av Kandias status tror jeg det ville vært nærmest umulig for henne å danse på Kouyaté-måten. Likevel kunne hun vanskelig nekte å danse – det ville bli tolket som oppblåsthet. Ved å antyde at skoene forhindret henne, løste hun problemet. Jeg tror tilskuerne var fornøyde både med at hun ikke tok avstand fra Kouyaté-dansen, og at hun – som en usedvanlig høyt respektert person – unngikk å danse denne vulgære dansen. For øvrig oppførte Kandia seg under hele seremonien som om hun hadde mye «skam»: Hun snakket påfallende lavt og behersket og hadde en reservert kroppsholdning, i motsetning til noen *nyamakalaw*, som skriker og har en svært utagerende stil når de taler.

Det at begrepet *horon* refererer både til en kastestatus og til en moralsk kvalitet, er også relevant i forbindelse med imitasjon (jf. Zobel 1996: 37–38). Ved å oppføre seg «bra» og reservert, kan man bli omtalt som *horon*, selv om man ikke har *horon*-kastetilhørighet. Toumani, som er griot, sa at folk ofte omtalte ham som *horon* eller sa at man skulle tro han var *horon*, fordi han oppførte seg så bra.

Klannavn kan også ha betydning for manipulering med kastetilhørighet. Noen klannavn kan være både *nyamakala* og *horon*,<sup>83</sup> og *nyamakalaw* med disse navnene kan derfor lettere nedtone eller skjule kastetilhørigheten sin. Klanenes opphavsmyster kan også i noen tilfeller brukes som en ressurs. Alle griotklaner, med unntak av Kouyaté, har ifølge tradisjonen opphav i *horon*-familier og kalles derfor noen ganger for *jeli-horon*, «noble griots» (jf. Zobel

---

<sup>83</sup> F.eks. Tounkara og Camara.

1996: 35). Dette kan brukes i forbindelse med imitasjon. Diabaté-klanen har et ekstra «fortrinn»: Griot-klanen Diabaté har ifølge de muntlige fortellingene samme stamfar som *horon*-klanene Dembelé og Traoré,<sup>84</sup> og derfor sies det ofte at Diabaté, Traoré og Dembelé er «de samme». Jeg har sett at dette er blitt brukt som utgangspunkt for sjonglering med kasteidentitet. Ved en anledning opplevde jeg at Sidiki sa om Salif Diabaté at han ikke er griot, men *horon* – «han er som Dembelé og Traoré, de er de samme». Salif Diabaté er en aktiv griot, og det er en sterk assosiasjon mellom Diabaté og griot i Kita.<sup>85</sup> Jeg tolket Sidikis uttalelse som en måte å smigre Salif på, og sistnevnte så svært fornøyd ut. Sidiki brukte altså tradisjonen til å underbygge uttalelsen.

Det finnes også sjeldne tilfeller av at man imiterer lavere kaster. En Diabaté-familie i nabolaget mitt hadde uklar kastetilhørighet. Til tross for at ingen av mennene praktiserte «griotisme», hadde jeg alltid hørt at familien var en griotfamilie av klanen Diabaté. En dag jeg snakket med en ung mann i familien, benektet han at familien er grioter. Han sa at «vi er Dembelé, handelsfolk». Jeg hadde aldri hørt at noen i denne familien drev med handel, og syntes derfor dette var rart. Senere fortalte jeg historien til en kvinne som var nabo av den aktuelle familien. Hun sa at familien kom fra landsbygda utenfor Kita, og at de «egentlig» var handelsfolk, men fordi de var late og ikke gadd å jobbe, hadde de flyttet til Kita og begynt å kalle seg grioter. Hun sa at de derfor kunne be folk om penger uten å måtte gjøre noe for det. Senere spurte jeg en annen mann som kjenner familien om dette. Mannen ble svært forbauset over at gutten hadde sagt at de ikke var grioter, og mente at gutten prøvde å heve seg over tradisjonen. Jeg vet ikke hva som er riktig med hensyn til denne familiens opprinnelse, men dersom det er riktig at de har skiftet tilhørighet fra *horon* til griot, er årsaken sannsynligvis at det kan være lettere å forsørge seg som griot. En griot fortalte meg at under tørkeperioden på 1980-tallet hadde griotfamiliene generelt hatt det bedre enn *horonw*. Diabaté-familien i nabolaget mitt kan altså ha ofret sosial prestisje til fordel for større materiell trygghet.

---

<sup>84</sup> Alle de tre klanene regnes som etterkommere etter Tira Magan Traoré, som var en av Soundiata Keitas hærførere. Tira Magan krediteres for å ha beseiret Djolof-kongen som ledd i frigjøringen av Mande (Kamissoko & Cissé 1991: 91–99).

<sup>85</sup> En familie av Diabaté-klanen, Nanagela, er den ledende griotklanen i Kita. Dette innebærer blant annet at griotoverhodet (*jeli kuntigi*) i Kita er en mann fra denne familien.

### **Imitasjon av *tubabuw***

Jeg har beskrevet hvordan kitanerne vektlegger sivilisasjon og søker å fremstå som siviliserte. Etterstrebing av vestlige klær og elektriske artikler, bølgeblikktak framfor stråtak og inkorporering av vestlige elementer i seremonier osv. er uttrykk for dette, og jeg mener det kan betraktes som imitasjon av *tubabuw*, hvite mennesker. I mange situasjoner kommer det tydelig frem at disse tingene er ønsket på grunn av at de gir prestisje, og ikke på grunn av tingenes praktiske nytte. Habib sa for eksempel at man legger bølgeblikktak fordi «vi vil gjerne vise et vi er utviklet, vi også» (jf. Talles [2002] beskrivelse av at bølgeblikktak er et symbol på utvikling). Et annet eksempel er mikrofoner og høyttaleranlegg som leies inn til seremonier. Det er ofte svært dårlig lyd kvalitet på slikt utstyr, noe som indikerer at den symbolske effekten av å bruke det er det viktigste. Jeg opplevde også flere ganger at menn i Kita snakket fransk sammen, til tross for at det ikke var noen franskmenn til stede. Jeg tolker også dette som en form for imitasjon av *tubabuw*. Kitanernes etterligning av vestlig livsstil har etter min mening fellestrekk med Peter Worsleys (1968) beskrivelse av melanesiske cargo-cults. Cargo-cults oppsto i Melanesia i mellomkrigstiden, etter at store mengder vestlige forbruksvarer var blitt introdusert til området. Bevegelsenes mål var å skaffe slike varer – cargo – ved hjelp av magiske midler. Worsley skriver at melaneserne trodde at hemmelig kunnskap var kilden til de hvites tilgang på cargo, og at de ved å etterligne atferden til de hvite skulle få tilgang til den samme kunnskapen og de samme varene. Han skriver at «new insignia, forms of dress etc., are adopted; and new codes of morality are drawn up» (Worsley 1957: 19). Denne strategien er overensstemmende med Taussigs (1993) beskrivelse av logikken som ligger til grunn for imitasjon, nemlig en forestilling om at en kopi overtar originalens egenskaper og makt (Taussig 1993: xiii). Worsley argumenterer for at dette ikke er en irrasjonell reaksjon: Fordi melaneserne ikke ser verken hvordan varene blir produsert, eller at europeerne arbeider for å kunne kjøpe dem, har de ingen forutsetninger for å vite hvordan varene skaffes til veie. Jeg erfarte også til stadighet at kitanerne hadde mangelfull informasjon og feilaktige forestillinger om slike forhold; informantene mine trodde for eksempel at jeg aldri hadde hatt en jobb, og at «regjeringen» betalte alt for meg under oppholdet mitt i Kita.

Fanon (1997) tolker imitasjon som et symptom på underordning. Han skriver at «Det är för att negern tillhör en mindervärdig ras som han strävar efter att efterlikna den överlägsna rasen» (Fanon 1997: 191). Worsleys analyse av cargo-cults fokuserer også på hierarki og dominansforhold. Han skriver at slike bevegelser er vanlige i samfunn med store ulikheter

mellom befolkningsgrupper – for eksempel mellom kaster, mellom klasser, mellom dem som styrer og dem som blir styrt, og mellom koloniherrer og koloniserte (Worsley 1957: 29) –, og hevder at kultene må forstås som en reaksjon på dominans og et forsøk på å endre den sosiale orden (Worsley 1957: 24). Malis forhistorie som fransk koloni og kolonihistoriens fortsatte innvirkning på samfunnet (som jeg har drøftet i kapittel 5) gjør at Worsleys tolkning fremstår som relevant for situasjonen i Kita. På grunn av ulikhetene i rang og prestisje mellom *horonw* og *nyamakalaw*, er analysen etter min mening også relevant for imitasjon knyttet til kaste.

## Oppgradering av egen tilhørighet

Det jeg har valgt å kalle oppgradering av egen tilhørighet, er en strategi som går ut på å fremheve verdien av de samfunnsmessige bidragene man gir, gjennom argumentasjon. Dette kan betraktes som en måte å manipulere med moralske ressurser på (Bledsoe 1980: 187). Målet med en slik strategi er å oppnå prestisje og/eller verdsettelse.

Oppgradering av kastetilhørighet er særlig vanlig i Kita. Jeg opplevde ofte at *nyamakalaw* argumenterte for verdien av deres samfunnsmessige bidrag, som mekling i det sosiale livet, budbringning osv. En griot sa at «grioter er personer som tar seg av andre», og vektla at dette er en svært viktig rolle i samfunnet. Blant andre Conrad og Frank (1995) har gjort samme observasjon. De skriver at mens *horonw* ser på *nyamakalaw* som tiggere, parasitter osv., omtaler *nyamakalaw* seg selv og sine samfunnsmessige bidrag på en positiv måte. Conrad og Frank ser på dette som et uttrykk for at *nyamakalaw* ikke anser seg selv som underordnede eller mindre «bra», og at deres oppfatning av seg selv er uavhengig av *horonws* oppfatning av dem. De skriver:

The *nyamakalaw* do not agree with these assessments of their respective social positions and responsibilities. For their part, the *nyamakalaw* stress the dependence of others on their skills, regarding whatever they receive not as gifts but as payment due for their expertise. (Conrad & Frank 1995: 2)

Jeg tolker *nyamakalaws* fremheving av egne bidrag på en annen måte enn Conrad og Frank, og tror ikke at deres positive omtaler av egen rolle nødvendigvis er uttrykk for at de ikke aksepterer hierarkiet. Jeg tror derimot at hierarkiet i stor grad oppleves som det Durkheim kaller et sosialt faktum, det vil si et sosialt fenomen med en uavhengig eksistens. Fanons

(1997) tolkning av betydningen av begrepet «neger» går i samme retning (Fanon 1997: 109). Han skriver at han selv ikke kunne definere innholdet i begrepet neger: «Jag riktade en objektiv blick mot mig själv, upptäckta min svärta, mina etniska särdrag.» Og videre: «Det er alltså inte jag själv som skapar mig en mening utan meningen fanns redan där, preexisterande» (Fanon 1997: 127). Dersom man legger til grunn at mennesker søker å utlese beundring i den andres øyne, slik Fanon skriver, mener jeg at de negative konnotasjonene til *nyamakalaw* i samfunnet (tiggere, snyltere osv.) nærmest uunngåelig gjør at de i mange situasjoner føler seg «dårligere» enn *horonw*. Dette forhindrer imidlertid ikke at de gjør det som er mulig for å fremstille seg selv som så «bra» som mulig. Fanons beskrivelse av «negerens opplevelsesverden» (Fanon 1997: 111) belyser etter min mening denne mekanismen på en god måte.<sup>86</sup> Fanon skriver at når negeren oppdager at han blir sett ned på, oppstår det et ønske om å bli hvit. Dette er selvfølgelig ikke mulig («for en spøk!» [Fanon 1997: 125]). For å bli verdsatt må han derfor forsøke å gi «negerheten» ny verdi og fremheve den (Fanon 1997: 176). Fanon skriver at han fant støtte for en oppgradering av «negerheten» i *négritude*-bevegelsens litteratur. Her fremheves særlig den svarte sensibiliteten i motsetning til den hvite rasjonaliteten, og «negerhet» fremstilles som annerledes og bedre enn «hvithet» (f.eks. Senghors dikt *Ce que l'homme noir apporte* [Hva det svarte mennesket tilfører]) (Fanon 1997: 121).<sup>87</sup> Dette er også et eksempel på at ideer kan brukes som ressurs (jf. Whyte 1997 og Bledsoe 1980). På samme måte som Fanon fant støtte for en oppgradering av «negerheten» i *négritude*-litteraturen, kan *nyamakalaw* finne støtte for en oppgradering av *nyamakalaya* (griotisme) blant annet i Mandes muntlige tradisjoner. Jansens (2001) beskrivelse av ambivalensen som knytter seg til klannavnet Kouyaté, illustrerer dette. Jansen skriver at Kouyaté-navnet kan være et handikap i samfunnet, men at Kouyatéene likevel uttrykker stolthet over navnet sitt, blant annet med henvisning til fortellingen om Soundiata Keitas griot, Balla Fasséké Kouyaté (Jansen 2001: 109). Etter min mening kan underordnete grupper «aktive medskapning av egen identitet»

---

<sup>86</sup> Som tidligere nevnt tar beskrivelsen utgangspunkt i Fanons opplevelse av å være svart i Frankrike på 1950-tallet. Forholdet mellom svarte og hvite i Europa på denne tiden er åpenbart forskjellig fra forholdet mellom kastene i Kita i dag, men jeg mener at den sosialpsykologiske mekanismen som Fanon beskriver, må betraktes som en generell, menneskelig reaksjon på underordning og stigmatisering, og at den dermed kan overføres til relasjoner mellom kaster i Kita (og andre hierarkiske relasjoner). Jeg tror at forskjellen mellom opplevelsene av stigmatisering i de to situasjonene først og fremst er en forskjell i styrke.

<sup>87</sup> I sin analyse av Kita-samfunnet, der han også beskriver hvilken rolle han mener Mali kan spille i verden, fokuserer Diango Cissé (1970) på *négritude*-bevegelsens ideer. Med utgangspunkt i Senghors litteratur, trekker han frem menneskelig varme og «tilstedeværelse i livet og i verden» som spesielle «svarte» egenskaper som verden trenger (Cissé 1970: 336).



(Conrad & Frank 1995: 11) i mange tilfeller forstås i lys av dette. Et eksempel fra Kita kan illustrere denne strategien:

Mamadou er griot fra Kita. Han har ingen skolegang. Som ung flyttet han til Bamako for å lære seg snekkerarbeid, og han arbeidet der i mange år som snekker. Han fortalte meg at på denne tiden anså han seg selv nesten ikke som griot. Etter mange år fikk han en fysisk skade som gjorde at han ikke lenger kunne gjøre snekkerarbeid. Omtrent på samme tid ble han bedt av en eldre bror om å flytte tilbake til Kita, fordi broren trengte ham i husholdet sitt. Mamadou prøvde å få arbeid i Kita og ønsket å arbeide på fabrikken. Han lyktes ikke med å få jobb der og mente det skyldtes at han ikke hadde noen skolegang. Da en venn av ham i 1996 sa at det var mulig å få arbeid av denne typen selv om han ikke hadde noen skolegang, sukket han og sa: «Det var i gamle dager. I dag må man ha diplomer. Nå vil jeg vie meg til griotismen.» I dag er han en griot med godt renommé. Han fremhever ofte griotenes uunnværlighet i samfunnet og deres verdifulle moralske kvaliteter, for eksempel evnen til langsiktig tenkning, til ikke å hisse seg opp og til å skape forsoning mellom mennesker.

Jeg tror ønsket om å jobbe på fabrikken var uttrykk for et ønske om å ha et prestisjefyllt arbeid, og hadde et aspekt av imitasjon av *horonw*. Forsøket på å endre tilhørighet ble ikke akseptert, og løsningen ble å bli en god griot, fremheve sin griottilhørighet og gi den verdi. Dette er en strategi som passer spesielt godt for grioter: Fordi de er talere og blir regnet som spesialister på tradisjonen, er de i stand til å argumentere for verdien av oppgavene de utfører på en overbevisende måte (dette gjelder også andre *nyamakalaw*, selv om de ikke er talespesialister i samme grad). Slik jeg tolker Mamadous historie, er den et eksempel på at oppgradering av egen tilhørighet er en strategi som ofte benyttes dersom imitasjon ikke fremstår som en strategi som vil bli akseptert av omgivelsene.

## Martyrium

En spesiell og ikke uvanlig variant av oppgradering av egen tilhørighet er det jeg har kalt martyrium, det vil si fremheving og opphøying av egen lidelse (*dimi*). Martyrium assosieres med arbeidsomhet, pågangsmot, slit og strev, som er viktige kulturelle verdier i Kita. Også andre studier fra Vest-Afrika har påpekt at lidelse og lignende fremheves i noen situasjoner (f.eks. Bledsoe 1980: 114, Toulmin 1992, Sommerfelt 1999: 53). Fremheving av lidelse gir anerkjennelse og dermed indirekte makt (men ikke prestisje), og både enkeltpersoner og grupper kan bruke dette som strategi. Bledsoe (1980) skriver at martyrium oftest brukes som strategi av aktører som har få formelle, juridiske rettigheter i andre (Bledsoe 1980: 187). Jeg

er enig i denne vurderingen og tror at martyrium særlig brukes når de andre strategiene jeg har beskrevet, ikke fremstår som mulige å lykkes med.

Jeg opplevde ofte at mennesker i Kita fortalte lange historier om lidelsene sine. Sekou, som hadde drevet en butikk, men ikke hadde klart å leve av det, forklarte at dette skyldtes at han hadde gitt for mange kreditter som ikke var blitt betalt tilbake. Han sa at han hadde gjort dette for å hjelpe folk, men at den velvillige holdningen hans ikke var blitt gjengjeldt: «Jeg hadde hjertet åpent mot dem, men de hadde ikke hjertet åpent mot meg.» I løpet av feltarbeidet mitt hørte jeg mange lignende historier der poenget var at den som fortalte, hadde utvist god atferd, men at hun/han var blitt dårlig og urettferdig behandlet tilbake.

Martyrium en strategi som særlig brukes av kvinner. Kvinner assosieres generelt med lidelse, og både kvinner og menn snakker ofte om hvor mye kvinner lider (jf. Bledsoe 1980: 114). Tungt arbeid, slemme menn og kvinners «offer» for barna sine omtales som årsak til lidelsene. Da Ramata skulle fortelle meg om hvordan livet hennes hadde vært, sa hun: «Jeg har båret vann! Jeg har vasket klær! Jeg har passet barn! Jeg har mortet hirse!»<sup>88</sup> Det lå både stolthet og bebreidelse i stemmen hennes. Det er svært vanlig at kvinner fremstiller livene sine på en slik måte. En av de tradisjonelle bryllupsskikkene som praktiseres i Kita, illustrerer også hvordan kvinners lidelse opphøyes: Bryllupsnatten innledes med en seanse der brudgommens mor synger om lidelsene sine, mens gårdsplassen er full av mennesker. Hun synger om slit og strev, noen også om at de er blitt slått av mannen sin, dersom dette er tilfellet. Budskapet er at lidelsene har ført frem til denne lykkelige dagen. Det er vanlig at både kvinner og menn understreker viktigheten av at kvinner «tåler» (*munyu*) lidelsene de utsettes for. Dette begrunnes ofte med hensynet til barna deres, og med at mødrene deres har tålt tilsvarende lidelser. Jeg hørte ofte kitanere gi uttrykk for at jo mer en kvinne lider, jo bedre går det med barna hennes. Når noen fortalte historier om folk som hadde hatt suksess, ble dette ofte relatert til vedkommendes mors lidelser. En mannlig informant kommenterte historien om Madou som «gjorde det bra» i Frankrike: «Der ser du. Alt det moren hans har gjennomgått!» (jf. Charry 2000: 56). Denne sammenhengen mellom kvinners lidelse og

---

<sup>88</sup> Det å morte blir ofte brukt som et metonym for afrikanske kvinners strevsomme tilværelse.

barnas suksess er også skildret i den muntlige fortellertradisjonen, gjennom historien om Soundiatas Keitas mor, Sogolon Djata.<sup>89</sup>

Etter min mening må kvinners bruk av martyrium som strategi forstås i lys av deres sosiale rolle. Kvinners rolle er i høy grad knyttet til den private sfæren, og fordi kvinner for en stor del er bundet til husholdet, er det få kvinner som har anledning til å engasjere seg mye i prestisjefylte aktiviteter i den offentlige sfæren, eller til å tjene mye penger. Andre grunner til dette er at kvinner generelt har lite skolegang, og at mange menn ikke tillater at hustruene deres har arbeid utenfor husholdet. Dermed må kvinner først og fremst hente ressurser i den private sfæren (jf. Bledsoe 1980: 182). Særlig barn er viktige her, men fordi kvinner ikke har formell autoritet over eller juridiske rettigheter i barn på linje med menn, må de bruke andre metoder for å kontrollere dem (Bledsoe 1980: 114). Bledsoe skriver at «women with no outside resources gain most power by appealing to moral obligation, love, altruism and guilt» (Bledsoe 1980: 187). Å henvise til lidelsene de har gjennomgått og oppofrelsene de har gjort for barna sine, er en slik metode, fordi det insinuerer at de bør få noe tilbake (jf. Charry 2000: 56): En ytelse gir rett til en gjenytelse. Med henvisning til Talcott Parsons betegner Bledsoe dette som å ha innflytelse over andre: å ha evne til å få andre til å handle på en bestemt måte, fordi dette føles som en god ting for henne eller ham (Bledsoe 1980: 180).

### «Å gjøre seg lav»

Det å gjøre seg lav kan være fordelaktig på flere måter. Som beskrevet i kapittel 5 tolkes over- og underordningsforhold som forhold der den overordnede forsørger den underordnede, og den underordnede er avhengig av den overordnede. Derfor kan underordning være en strategi for å skaffe seg trygghet i form av forsørgelse og/eller beskyttelse. På individnivå mener jeg at underordningsforhold har elementer av klientelisme i seg, hvis dette defineres som «sterke forbindelser mellom 'patron' og 'klienter', basert på tradisjonell dominans, personlig respekt eller affektive bånd» (Bojer m.fl. 1987). Patronen gir klienten beskyttelse, mens klienten til gjengjeld står til patronens rådighet. Viktigheten av slike relasjoner i

---

<sup>89</sup> Sogolon var kjent som den styggeste og mest bespottete kvinnen, men bespottelsen snudde seg til beundring da det viste seg at sønnen hennes, Soundiata, kom til å utrette store ting. I Nianes versjon av Soundiata-eposet heter det at «jo mer en hustru elsker mannen sin, jo høyere hun respekterer ham, jo mer hun lider for barnet sitt, jo mer verdifullt kommer barnet en dag til å bli» (Niane 1960: 48).

vestafrikanske samfunn har vært beskrevet av flere forskere (f.eks. Bledsoe 1980: 54). Hopkins (1972) har redegjort for betydningen av patron–klient-relasjoner i Kita-samfunnet, f.eks. i politikk (Hopkins 1972: 22–23) og i økonomiske aktiviteter (Hopkins 1972: 41). Patron–klient-relasjoner kan være basert på forskjellige kriterier, for eksempel tilhørighet til de hierarkisk rangerte sosiale kategoriene (f.eks. mellom *horon* og *nyamakala*), svigerrelasjoner, vert–gjest-relasjoner eller politiker–støttespiller-relasjoner. Jeg ble presentert for en historie som eksemplifiserer en slik relasjon. Moussa Dembelé, som var leder for et veiprosjekt i Kita-regionen, var kandidat til å bli borgermester i Kita. I tillegg til den faste jobben sin drev han med handelsvirksomhet og var fotballdommer. Han hadde opprettet en forening som het Club des amis de Moussa Dembelé, som ifølge Toumani besto av personer som Moussa hadde jobbet sammen med i de nevnte sammenhengene, og som kom til å stemme på ham. Sidiki, en mann som hadde vært involvert i Moussas handelsvirksomhet i en periode, var blant medlemmene i klubben. Han fortalte meg om hvordan han var blitt medlem: Moussa hadde kommet til ham med medlemskort til klubben, uten å spørre om han ønsket å være medlem. Han hadde sagt at han hadde kontakter i rådhuset som gjorde at han kunne hjelpe folk med diverse «tjenester»; blant annet kunne han sørge for at folk som ikke betalte skatt, ville slippe fengselsstraff, og han kunne skaffe identitetspapirer til folk som trengte det.<sup>90</sup> Tjenestene som Moussa kunne tilby, var altså viktige tjenester. Sidiki oppførte seg alltid svært respektfullt overfor Moussa, tiltalte ham som *patron*, osv. Jeg tolket dette som en strategi for å bevare relasjonen til Moussa. Fremheving av egen underordning kan altså være en strategi for å etablere eller opprettholde relasjoner til en patron.

Jeg mener også å ha sett at noen kvinner bruker fremheving av egen underordning som strategi i forhold til ektemennene sine. Som beskrevet er kvinner i stor grad avhengige av å ha en ektemann som forsørger. Kvinner som ikke adlyder mennene sine, omtales som oppblåste (altså det motsatte av å gjøre seg lav), som er en svært negativ karakteristikk. Dersom mannen er misfornøyd med hustruen sin, kan han innlede et forhold til og eventuelt gifte seg med en ny kvinne, eller skille seg. Dette er en trussel mot kvinnenens trygghet: Flere

---

<sup>90</sup> En del mennesker i Kita, særlig eldre mennesker og mennesker fra landsbygda langt unna som er født utenfor sykehus, har ikke identitetspapirer. Sidiki sa at personer uten slike papirer ikke blir tatt alvorlig. Det er også nødvendig i en del situasjoner å kunne legitimere seg. Dette gjelder for eksempel en «vanlig» situasjon som på reiser; når man reiser med buss fra Kita, blir bussene ofte stoppet og passasjerene kontrollert. Passasjerer som ikke har identitetspapirer, må betale en bestikkelsessum til politibetjenten som utfører kontrollen, for å kunne reise videre.

koner og barn gjør at det blir flere personer som må dele på mannens ressurser, og skilsmisse medfører tap av forsørger. Jeg observerte flere kvinner som syntes å fremheve sin egen underordning i forhold til mennene sine, og jeg mener det er sannsynlig at de gjorde dette for å unngå at mennene dumpet dem til fordel for andre kvinner. Forholdet mellom Fanta og Siaka, et ektepar i nabolaget mitt, er et eksempel på dette. Siaka hadde stadig forhold til andre kvinner. Fanta klaget aldri over dette, og jeg oppfattet det slik at hun «gjorde seg lav» ved ikke å stille spørsmål eller klage. Klaging over at menn har forhold til andre kvinner, er en vanlig årsak til at kvinner blir omtalt som oppblåste. Siaka sa at «hun lager ikke bråk, det er ingen problemer med henne». Han fortalte også at da de skulle gifte seg, hadde han villet undertegne monogam ekteskapskontrakt, fordi han var sikker på at han aldri ville ønske å gifte seg med noen andre. Fanta hadde bedt ham om ikke å gjøre det, og begrunnet dette med at hvis han ble forelsket i en annen kvinne, ville han komme til å skille seg fra henne for å kunne gifte seg med den andre. Tatt i betraktning hvor vanskelig det er å for en kvinne å være skilt, kan ønsket hennes om polygamikontrakt betraktes som del av en strategi for å oppnå trygghet. Jeg tror dette også var en grunn til at hun ikke protesterte på Siakas utenomekteskapelige affærer.

Fremheving av egen underordning kan også være en strategi for å unngå å bli holdt ansvarlig og bli sanksjonert for eventuelle feil man begår. Mennesker som har en lav posisjon, assosieres ofte med umodenhet, og regnes derfor ikke som fullt ansvarlige for egne handlinger. Unge mennesker i Kita understreker stadig sin umodenhet og unge alder, og bruker det som unnskyldning dersom de gjør noe galt. Jeg erfarte dette blant annet da det oppsto konflikt mellom en brødregruppe og en av nevøene deres i en familie jeg kjente. Konflikten skyldtes at nevøen hadde tatt parti for en annen familie, mot sin biologiske bror, i en uoverensstemmelse mellom broren og den andre familien. Onklene mente dette var uakseptabelt, og ga sterkt uttrykk for dette overfor nevøen. Forholdet mellom dem var svært spent i mange dager, og brødrene diskuterte hvordan de skulle sanksjonere nevøens handlemåte. Historien tok slutt da nevøen ba om unnskyldning overfor onklene; han sa at han var ung, og at det var derfor han hadde oppført seg dumt, men at han nå hadde forstått dette. Slike unnskyldninger fører vanligvis til at man blir tilgitt. James Scott (1985, 1990, referert i Berge 2000: 207) skriver at stupiditet (og annen subversiv atferd) er en strategi som ofte brukes bevisst av underordnete for å unngå å bli holdt ansvarlig. I Kita forekommer det også ofte at personer unnskylder atferden sin på forhånd. Toumani, som er griot, pleier alltid å innlede talene sine med å si: «Dere må unnskyldte meg, jeg er ennå ung. Hvis jeg gjør noen

feil, er det fordi jeg er ung.» Han sa at slike formuleringer bidrar til at han lykkes (*nya*) med å tale, det vil si at de involverte godtar budskapet hans f.eks. i forbindelse med ekteskapstransaksjoner. Understreking av egen underordning brukes altså også for å oppnå noe fordelaktig, ikke bare for å unngå sanksjoner. Å gjøre seg lav på forskjellige måter er svært vanlig, og må derfor betraktes som noe mer enn spontane unnskyldninger. Scott hevder at fordi subversiv atferd benyttes av så mange og så tydelig, må de betraktes som «public hidden transcripts» (Scott 1990, referert i Berge 2000: 207).

## Magi

Bruk av magi er dagligdags for mennesker i Kita. De bruker magi for å oppnå ting de ønsker seg, eller for å beskytte seg mot sykdom, uhell eller ondsinnete handlinger. I *Dictionary of Anthropology* (Seymour-Smith 1986) defineres magi slik: «Magic is ritual which is motivated by a desire to obtain specific effect, magic being seen as the attempt to manipulate supernatural or spiritual forces or agencies by ritualized means.» Kitanerne betegner magiske handlinger som *baara*, som også betyr arbeid. Magi kan brukes både forebyggende og kurerende, og både magi og motmagi eksisterer i svært mange varianter. Magi brukes også ofte i kombinasjon med andre strategier. Kitanernes utbredte bruk av magi ligner Whytes beskrivelser fra nyolesamfunnet, der magiske metoder inngår i nyolenes strategier for «pursuit of health and prosperity» (Whyte 1997: 34). Kitanerne mener at både personer, gjenstander, ord og besvergelses (inkludert bønn), ofringer og andre rituelle handlinger kan ha magiske krefter: remedier (*furaw*) og fetisjer (*bolwi*) er gjenstander med magiske egenskaper, ånder (*jinèw*) og demoner (*sitanew*) er overnaturlige vesener, mens hekser (*subagaw*) og trollmenn (*somaw*) er mennesker som har transformert seg til vesener med overnaturlige evner. Hekser er særlig kjent for å «spise» (*dumu*) mennesker. Kitanerne besøker også ofte marabouter (*moriw*) og spåmenn (*filelikew*) i vanskelige situasjoner; spåmenn leser fremtiden og gir råd om ofringer, marabouter utfører magiske handlinger. *Nyamakalaw*, som sies å ha tilgang til okkulte krefter (*nyama*), bør også nevnes i denne sammenhengen. Noen sa at *sanakun* (mennesker fra klaner som har «joking»-relasjoner) hadde magiske evner i forhold til hverandre. Gamle mennesker er også kjent for å ha mye kunnskap om magi. Kjennskap til hemmeligheter forbundet med ens egen kaste eller etniske gruppe kan også betraktes som former for magi.

Typiske situasjoner der kitanerne benytter magi, er sykdom, pengemangel, problemer i sosiale relasjoner eller nye, usikre situasjoner som for eksempel reiser. Ramata oppsøkte for eksempel en spåmann i en periode hvor kakesalget hennes gikk dårlig og hun hadde mye gjeld som hun ikke klarte å betale tilbake. Det er også svært vanlig å bruke magi for å beskytte barn, særlig gutter, som er «mest verdt». Beskyttelse mot ondskap og ulykker uten at det foreligger noen definert trussel, er også vanlig. Bønn er den vanligste formen for magi, og benyttes i forbindelse med alle livsoverganger, sykdom, reiser, ofte før man går ut om morgenen og når man legger seg om kvelden, og mange andre anledninger. Bruk av diverse remedier er også svært utbredt – jeg tror alle jeg kjente, brukte slike. Det finnes svært mange varianter av remedier. Papirbiter med hemmelige, magiske formularer pakket inn i lær, sydd sammen og festet til kroppen brukes av mange. Formularene er oftest skrevet av marabouter, som har forfattet dem på bakgrunn av historien til personen som har oppsøkt ham, og lærarbeidere har sydd dem inn i lær og festet dem til halskjeder, armbånd eller hårpynt. Å vaske seg i avkok fra bestemte planter er også *fura* og gir beskyttelse. Alt dette er *farafin-fura* (afrikanske remedier – *tubabu-fura* er betegnelsen på vestlig medisin). Jeg hadde også inntrykk av at bruk av fetisjer var svært vanlig.<sup>91</sup> Jeg fikk høre at hva som helst kan være en fetisj, men vanlige ting er steiner, biter av trær eller bein fra dyr. Sali og Brehima forklarte at man må snakke til fetisjen sin hver dag og gjøre ofringer til den. Man sier: «Jeg, NN, ber deg om å . . . [det man ønsker at fetisjen skal gjøre]» Ofringer kan være at man tygger en kolanøtt foran fetisjen, og spytter det som blir igjen på den, eller at man slakter et dyr – da heller man dyrets blod over fetisjen og spiser dyret etterpå. Sali understreket at hvis man glemmer å snakke og ofre til en fetisj, kan den «vende seg mot deg». Da vil dens magiske kraft brukes til å skade eieren istedenfor å arbeide for henne/ham. Slik kan man sammenligne forholdet til en fetisj og forholdet til en person. Bruk av slike magiske objekter kan betegnes som «contagious rites», som er basert på en forestilling om at naturlige eller ervervete egenskaper er materielle, og at de er smittsomme, enten gjennom fysisk kontakt eller på avstand (Van Gennep 1960: 7). Ofringer (*saraka*) til forfedreånder er også vanlig, Toumani fortalte at i husholdet hans gjør de dette en gang i året. De slakter en sau, og marabouter, som tilkalles for anledningen, leser fra Koranen.

---

<sup>91</sup> Fordi dette er ganske hemmelig, ville jeg ikke spørre folk direkte om de hadde fetisjer. Jeg snakket derfor mest generelt om dette.

Kitanernes forestillinger om magi og overnaturlige vesener kan ikke sies å utgjøre et helhetlig, koherent system (jf. Barth 1993). Informantene uttrykte ofte redsel for overnaturlige vesener og krefter, uten at de kunne definere bestemt hva de var redde for. En gang Bintou skulle reise til Bamako med sønnen sin, som var 3-4 måneder gammel, fortalte hun meg at hun ville gå av toget ved Kati (like utenfor Bamako) og ta buss resten av veien, fordi «det er en djevel eller noe sånt under jernbanelinjen utenfor Bamako som er ond mot barn». Kitanerne viste ofte at de hadde klare ideer om hvilke handlinger som var farlige, men de hadde sjelden noen klare ideer om hva eller hvem som ville hevne seg eller gjøre dem vondt. Dette indikerer at en pragmatisk tilnærming til studiet av handling er hensiktsmessig (jf. Whyte 1997).

Magi assosieres særlig med kvinner (jf. Charry 2000: 56, Jansen 2001: 68). Menn frykter kvinners magiske evner, og kvinner frykter hverandres – særlig magi som kan relateres til andre kvinners forhold til ektemannen. Det er ikke uvanlig at det oppstår mistanke om magi mellom medhustruer. Magi som skal gjøre at ektemannen blir eller forblir trofast, er særdeles vanlig blant kvinner. Magiske ingredienser eller formularer tilsettes i for eksempel mat, kremer eller parfymer; dette skal gjøre kvinnen tiltrekkende for mannen. Bah, en *jon*-kvinne, fortalte at hun kunne lage en magisk krem som var så effektiv at dersom en kvinne smurte seg med den, ville mannen hennes gjøre alt for henne – han ville til og med be henne om tillatelse til å ligge med de andre konene sine. Sira, som stadig hadde konflikter med ektemannen sin, fortalte meg at hun benyttet magi for å unngå skilsmisse. I forbindelse med at de hadde kranglet, hadde hun flere ganger skjelt ut ektemannen, noe som regnes som skandaløst. Hun fortalte at hun hadde vasket seg med bomull etter samleie, og dryppet noen dråper av væsken, som hun omtalte som en blanding av sin egen og ektemannens «elskovssekret» (*jarabiji*), i sausen som hun serverte han. Hun var overbevist om at dette var årsaken til at han ikke skilte seg (altså en virkning av smittemagi). Bintou fortalte at hun pleide å resitere magiske vers hver morgen for at ektemannen hennes skulle forbli trofast. Slike vers er en del av hemmelighetene som kvinner blir innviet i på bryllupsdagen. Ramata fortalte derimot at hun ikke brukte slik magi, fordi ektemannen hennes begjærte henne så mye i utgangspunktet. Hun sa at dersom hun hadde begynt å bruke magi av denne typen, ville han aldri slippe henne ut av soverommet deres.

Jeg spurte to mannlige informanter om menn bruker magi for å unngå at konene deres er utro. De svarte at de ikke gjorde det, og at de heller ikke visste om andre menn som gjorde



dette. Når man tar makt- og autoritetsforholdet mellom ektefellene i betraktning, er dette forståelig. Menn har rett til å bestemme over konene sine og kan for eksempel nekte dem å gå ut dersom de har mistanke om utroskap. Kvinner har ingen slik mulighet til å påvirke ektemennenes handlinger. Dette er også overensstemmende med Bledsoes analyse fra kpellesamfunnet, der hun skriver at menns strategier ofte er basert på direkte kontroll over kvinner, særlig gjennom ekteskap (Bledsoe 1980: f.eks. 2), mens kvinners strategier representerer «avvik» (Bledsoe 1980: 178). Selv om bruk av magi er svært vanlig i Kita, er det ansett som dårlig (*ma nyi*) å utøve magi mot en annen person, og dette er definitivt ikke noe kitanerne snakker høyt om. Magi som er rettet mot medmennesker, brukes oftest i relasjoner der man er underordnet eller av annen grunn ikke kan påvirke den andre personen direkte.

\* \* \*

Kitanerne søker å oppnå kulturelt definerte verdier, trygghet og anerkjennelse, som har utgangspunkt i et begjær. Strategiene for å oppnå dette er blant annet avhengige av aktørenes sosiale posisjoner; overordnede og underordnede har forskjellige muligheter. Det ser ut til å være en tendens til at strategier basert på direkte makt og kontroll over andre velges hvis dette ikke medfører en negativ evaluering; behovet for anerkjennelse gjør at aktører ofte unnlater å benytte maktmidler som er forbundet med negativ vurdering. Jeg definerte to ulike former for anerkjennelse: prestisje og verdsettelse. Det synes også å være en tendens til at kitanerne søker å oppnå prestisje fremfor verdsettelse: Prestisje er knyttet til rang, sosial posisjon osv. og gir rett til respekt og kontroll over andre, mens verdsettelse bare gir positiv vurdering. Personer med lav rang har ofte liten tilgang til prestisje eller direkte makt, og søker verdsettelse.

## Avslutning

Tematikken i denne oppgaven har kretset rundt kulturelle verdier og sosial organisasjon i Kita. Målsettingen har vært å belyse hvordan kitanerne tillegger fenomener verdi, og hvordan de, på bakgrunn av sine posisjoner i den sosiale strukturen, handler for å oppnå disse verdiene. Dette inkluderer forhandlinger om verdier, posisjoner, rang og makt, og utforming av identitet er basert på disse forhandlingene.

I nyere studier av sosial lagdeling i Vest-Afrika har det vært argumentert for at sosial struktur ikke er determinerende, men at mennesker er aktive medskapere av sin egen identitet. Jeg har vist at dette også er tilfellet i Kita, men innenfor en rekke begrensninger. En av målsettingene for oppgaven har vært å redegjøre for mulighetene og begrensningene for aktiv medskapning av egen identitet, og beskrive de begrensende faktorene.

I oppgaven har jeg referert jeg til en uenighet mellom Berreman og Dumont om forståelsen av kaste: Berreman hevder at alle former for lagdeling, også kaste, innebærer ulikheter i trygghet, frihet, makt og prestisje. Dumont mener at begrepet lagdeling ikke kan overføres til andre samfunn enn vestlige, og at kastesystemet (i India) impliserer at mennesker får verdi i henhold til en større samfunnsmessig kontekst. I forhold til analysen av sosial organisasjon og identitet i Kita mener jeg at begge perspektivene er relevante. Jeg mener at ulikhetene som rangeres hierarkisk, har viktige fellestrekk og gir ulike forutsetninger for å oppnå trygghet, frihet, makt og prestisje. Samtidig er det slik at alle mennesker får verdi i kraft av å inngå i den samfunnsmessige helheten. På bakgrunn av dette vektlegges både fellesskap og hierarki.

# Kildeliste

- Amselle, Jean-Loup (1985): «Ethnies et espaces. Pour une anthropologie topologique». I Jean-Loup Amselle og Elikia M'Bokolo (red.): *Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique*. Paris: La Découverte.
- Amselle, Jean-Loup (1990): *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris: Éditions Payot.
- Arhin, Kwame (1983): «The political and economic roles of Akan women». I Christine Oppong (red.): *Female and Male in West Africa*, s. 91–98. London: George Allen & Unwin.
- Arnoldi, Mary Jo (1995): *Playing with Time. Art and Performance in Central Mali*. Bloomington: Indiana University Press.
- Bailleul, Père Charles (1996): *Dictionnaire bambara-français*. Bamako: Éditions Donniya.
- Barth, Fredrik (1981): «Models reconsidered». I Fredrik Barth (red.): *Process and Form in Social Life*, s. 76–104. London: Routledge & Kegan Paul.
- Barth, Fredrik (1993): *Balinese Worlds*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bateson, Gregory (1972a): *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Ballantine Books.
- Bayart, Jean-François (1993): *The State in Africa: The Politics of the Belly*. New York: Longman.
- Berge, Gunnvor (2000): «In defense of pastoralism. Form and flux among Tuaregs in northern Mali». Dissertation. Oslo: Centre for Development and the Environment, University of Oslo.
- Berger, Peter L. (1997): *Redeeming Laughter. The Comic Dimension of Human Experience*. New York: Walter de Gruyter.
- Berreman, Gerald D. (1975): «Race, caste and other individious distinctions». I P.B. Hammond (red.): *Cultural and Social Anthropology*, s. 158–180. New York: Macmillan.
- Bird, Charles S. og Martha B. Kendall (1980): «The Mande hero: Text and context». I Ivan Karp og Charles Bird (red.): *Explorations in African Systems of Thought*, s. 13–26. Bloomington: Indiana University Press.
- Bledsoe, Caroline H. (1980): *Women and Marriage in Kpelle Society*. Stanford: Stanford University Press.

- Bojer, Hilde, Fredrik Engelstad, Knut Heidar, Helga Hernes og Steinar Stjernø (red.) (1993): *Norsk samfunnsleksikon*. Oslo: Pax.
- Bourdieu, Pierre (1995): *Distinksjonen. En sosiologisk kritikk av dømmekraften*. Oslo: Pax.
- Bourdieu, Pierre (1999): *Meditasjoner. Méditations pascaliennes*. Oslo: Pax.
- Camara, Sory (1976): *Gens de la parole. Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké*. Paris: Mouton.
- Camara, Sory (1992): *Gens de la parole. Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké*. Paris: Karthala.
- Carrithers, Michael (1992): *Why Humans Have Cultures. Explaining Anthropology and Social Diversity*. Oxford: Oxford University Press.
- Charry, Eric (2000): *Mande Music. Traditional and Modern Music of the Maninka and Mandinka of Western Africa*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Cissé, Diango (1970): *Structures des malinkés de Kita. (Contribution à une anthropologie sociale et politique du Mali)*. Bamako: Éditions populaires.
- Cissé, Youssouf Tata (1993): «Signes graphiques, représentations, concepts et tests relatifs à la personne chez les malinké et les bambara du Mali». I *La notion de personne en Afrique Noire*, s. 131–179. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.
- Cissé, Youssouf Tata og Wa Kamissoko (1991): *Soundjata, la gloire du Mali*. Paris: Karthala.
- Clastres, Pierre (1982): *Samfunnet mot staten*. Oslo: Dreyer.
- Conrad, David C. og Barbara E. Frank (1995): «Introduction. Nyamakalaya. Contradiction and ambiguity in Mande society». I David C. Conrad og Barbara E. Frank (red.): *Status and Identity in West Africa: Nyamakalaw of Mande*. Bloomington: Indiana University Press.
- Conrad, David C. (1996): «Foreword». I Jan Jansen og Clemens Zobel (red.): *The Younger Brother in Mande. Kinship and Politics in West Africa*, s. 35–47. Leiden: Research School CNWS.
- Devisch, René (1990): «The human body as a vehicle for emotions among the Yaka of Zaïre». I *Personhood and Agency. The Experience of Self and Other in African Cultures*, s. 115–133. Uppsala: Almqvist & Wiksell International.
- Dewey, John (1998): *The Essential Dewey*, vol. 2: *Ethics, Logic, Psychology* (Larry A. Hickman & Thomas M. Alexander, red.). Bloomington: Indiana University Press.
- Diabaté, Massa Makan (1970a): *Janjon, et autres chants populaires du Mali*. Paris: Présence Africaine.

- Diarra, Tiéman, Ladji Siaka Doumbia, Mama Kamate, Dolores Koenig og Amadou Tembely (2000): *L'économie rurale à Kita. Résultats de la première étape*. Bamako: Institute des sciences humaines.
- Diop, Abdoulaye-Bara (1981): *La société wolof: tradition et changement. Les systèmes d'inégalité et de Changement*. Paris: Karthala.
- Douglas, Mary (1973): *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Dreyer, Trine (2002): «Social organisation, identity and belonging in a Malian village». Hovedoppgave ved Universitetet i Oslo.
- Dumont, Louis (1967): «Caste: A phenomenon of social structure or an aspect of Indian culture?». I A. de Reuck og J. Knight (red.) *Caste and Race: Comparative Approach*, s. 28–38. London: J. & A. Churchill.
- Durkheim Émile (1938): *The Rules of Sociological Method* (George E.G. Catlin, red.). Chicago: University of Chicago Press.
- Durkheim Émile (1961): *The Elementary Forms of the Religious Life*.
- Evans-Pritchard, E.E. (1940): *The Nuer. A Discription of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford University Press.
- Fanon, Frantz (1997): *Svart hud, vita masker*. Göteborg: Daidalos.
- Flemmen, Anne Britt (1999): «Kroppsliggjort subjektivitet». I Ann Therese Lotherington og Turid Markussen (red.): *Kritisk kunnskapspraksis. Bidrag til feministisk vitenskapsteori*, s. 119–135. Oslo: Spartacus.
- Fortes, Meyer (1949): *The Web of Kinship Among the Tallensi: The Second Part of an Analysis of the Social Structure of a Trans-Volta Tribe*. London: Oxford University Press.
- Fortes, Meyer (1987): «The concept of the person». I Meyer Fortes og Jack Goody (red.): *Religion, Morality and the Person: Essays on Tallensi Religion*, s. 247–286. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gandhi, Leela (1998): *Postcolonial Theory. A Critical Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Gell, Alfred (1985): «Style and meaning in Umeda dance». I Paul Spencer (red.): *Society and the Dance*, s. 183–205. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gennep, Arnold van (1960): *The Rites of Passage*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Gluckmann, Max (red.) (1962): *Essays on the Ritual of Social Relations*. Manchester University Press.

- Goody, Jack (1973): «Bridewealth and dowry in Africa and Eurasia». I Jack Goody og Staneley J. Tambiah (red.): *Bridewealth and Dowry*, s. 1–58. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gugler, Josef og William G. Flanagan (1978): *Urbanisation and Social Change in West Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guyer, Jane (1995): «Wealth in people, wealth in things – introduction». I *Journal of African History*, 36, s. 83–90. Cambridge: Cambridge University Press.
- Handelman, Don (1977): «The organization of ethnicity». I *Ethnic Groups*, Vol. 1, s. 187–200.
- Hanna, Judith Lynne (1987): *To Dance Is Human. A Theory of Nonverbal Communication*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hardin, Kris L. (1993): *The Aesthetics of Action. Continuity and Change in a West African Town*. Washington: Smithsonian Institution.
- Hargreaves, John D. (1974): *West Africa Partioned*, Vol. 2: *The Loaded Pause. 1885–1889*. London: Macmillan.
- Hetland, Øivind (2000): *Stat, samfunn og politikk. En studie av desentraliseringsreformen i Mali*. Oslo: Norsk Institutt for by- og regionforskning. NIBR-notat 2000:111.
- Hoffman, Barbara G. (1995): «Power, structure and Mande jeliw». I David C. Conrad og Barbara E. Frank (red.): *Status and Identity in West Africa: Nyamakalaw of Mande*, s. 36–45. Bloomington: Indiana University Press.
- Hopkins, Nicholas S. (1971): «Maninka social organisation». I Carleton T. Hodge (red.): *Papers on the Manding*, s. 99–128. Bloomington: Indiana University.
- Hopkins, Nicholas S. (1972): *Popular Government in an African Town. Kita, Mali*. Chicago: University of Chicago Press.
- Howell, Signe (1997): «Introduction» i Signe Howell (red.): *The Ethnography of Moralities*. London: Routledge.
- Jackson, Michael (1989): *Paths Toward a Clearing. Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*. Bloomington: Indiana University Press.
- Jansen, Jan (1996): «The younger brother and the stranger in Mande status and discourse». I Jan Jansen og Clemens Zobel (red.): *The Younger Brother in Mande. Kinship and Politics in West Africa*, s. 8–34. Leiden: Research School CNWS.
- Jansen, Jan (2001): *Épopée, histoire, société. Le cas de Soundjata. Mali et Guinée*. Paris: Karthala.
- Jansen, Jan og Clemens Zobel (1996): «Kinship as political discourse. The representation of harmony and change in Mande». I Jan Jansen og Clemens Zobel (red.): *The Younger Brother in Mande. Kinship and Politics in West Africa*, s. 1–7. Leiden: Research School CNWS.

- Kaberry, Phyllis M. (1952): «Women of the grassfields. A study of the economic position of women in Bamenda, British Cameroons. Research publication no. 14. London: Colonial Office.
- Karanja, Wambui Wa (1983): «Conjugal decision-making: Some data from Lagos». I Christine Oppong (red.): *Female and Male in West Africa*, s. 236–241. London: George Allen & Unwin.
- Koenig, Dolores, Tiéman Diarra og Mama Kamate (1999): *L'économie rurale à Kita. Rapport préliminaire*. Bamako: Institute des sciences humaines.
- Konaré, Kadiatou (red.) (2001): *Le Mali des talents*. Paris: Cauris Éditions.
- Lacan, Jaques (1966): *Écrits*. Paris: Seuil.
- Launay, Robert (1995): «The dieli of Korhogo. Identity and identification». I David C. Conrad og Barbara E. Frank (red.): *Status and Identity in West Africa: Nyamakalaw of Mande*, s. 153–169. Bloomington: Indiana University Press.
- La Violette, Adria (1995): «Women craft specialists in Jenne. The manipulation of Mande social categories». I David C. Conrad og Barbara E. Frank (red.): *Status and Identity in West Africa: Nyamakalaw of Mande*, s. 170–181. Bloomington: Indiana University Press.
- Lévi-Strauss, Claude (1963): *Structural Anthropology*. New York: Basic Books.
- Lévi-Strauss, Claude (1969): *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press.
- Lock, Margaret (1993): «Cultivating the body: Anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge». *Annual Review of Anthropology*, 1993:22, s. 133–155.
- MacCormack, Carol og Marilyn Strathern (red.) (1980): *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McNaughton, Patrick R. (1995): «The semantics of *Jugu*: Blacksmiths, lore and 'who's bad' in Mande». I David C. Conrad og Barbara E. Frank (red.): *Status and Identity in West Africa: Nyamakalaw of Mande*, s. 46–57. Bloomington: Indiana University Press.
- Mauss, Marcel (1995): *Gaven. Utvekslingens form og årsak i arkaiske samfunn*. Oslo: Cappelen.
- Mauss, Marcel (2004): *Kropp og person. To essays*. Oslo: Cappelen.
- Meillassoux, Claude (1970): «A class analysis of the bureaucratic process in Mali». *Journal of Development Studies*, Vol. 6, nr. 2, s. 97–110.
- Meillassoux, Claude (1981): *Maidens, meal and money: Capitalism and the domestic community*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Memmi, Albert (1968): *Dominated Man. Notes Toward a Portrait*. London: Orion Press.

- Merleau-Ponty, Maurice (1994): *Kroppens fenomenologi*. Oslo. Pax.
- Moore, Henrietta L. (1988): *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Polity Press.
- Moran, Mary H. (1990): *Civilized Women. Gender and Prestige in Southeastern Liberia*. Ithaca: Cornell University Press.
- Nakamura, Yusuke (1994): «Tariku pour un Blanc: Sur la fin d'une histoire orale mande». I Junzo Kawada (red.): *Boucles du Niger – approches multidisciplinaires*, s. 325–390. Tokyo: Institut de Recherches sur les Langues et Cultures d'Asie et d'Afrique.
- Nandy, Ashis (1983): *The Intimate Enemy. Loss and Recover of Self Under Colonialism*. Dehli: Oxford University Press.
- Niane, Djibril Tamsir (1960): *Soundjata ou l'épopée mandingue*. Paris: Présence africaine.
- Oppong, Christine (1983): Cristine Oppong (red.): *Female and Male in West Africa*. London: George Allen & Unwin.
- Ortner, Sherry B. (1974): «Is female to male as nature is to culture?». I Michelle Z. Rosaldo og Louise Lamphere (red.): *Women, Culture & Society*, s. 67–87. Stanford: Stanford University Press.
- Ortner, Sherry B. (1996): *Making gender: the politics and erotics of culture*. Boston: Beacon Press.
- Pedersen, Jon (1994): «Vest-Afrika». I Signe Howell og Marit Melhuus (red.): *Fjern og nær*. Oslo: Ad Notam Gyldendal.
- Person, Yves (1981): «Nyaani Mansa Mamadu et la fin de l'empire du Mali». I *Le sol, la parole et écrits, mélanges en hommage à Raymond Mauny*, s. 613–653. Paris: Société Française d'Outre-Mer.
- Richter, Dolores (1980): «Further considerations of caste in West Africa. The Senufo». *Africa*, Vol. 50, nr. 1, s. 37–54.
- Riesman, Paul (1977): *Freedom in Fulani Social Life. An Introspective Ethnography*. London: University of Chicago Press.
- Riesman, Paul (1992): *First Find Your Child a Good Mother. The Construction of Self in Two African Communities* (D. Szanton et al., red.). New Brunswick: N.J. Rutgers University Press.
- Rosaldo, Michelle Zimbalist (1974): «A theoretical overview». I Michelle Z. Rosaldo og Louise Lamphere (red.): *Women, Culture & Society*, s. 17–42. Stanford: Stanford University Press.
- Rosaldo, Michelle Zimbalist (1980): «The use and abuse of anthropology: Reflections on feminism and cross-cultural understanding». I *Signs*, 5 (3), s. 389–417.
- Sartre, Jean Paul (1943): *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.



- Sartre, Jean Paul (1949): *Being and Nothingness. An Essay on Phenomenological Ontology*. London: Methuen.
- Schildkrout, Enid (1983): «Dependence and autonomy: the economic activities of secluded Hausa women in Kano». I Christine Oppong (red.): *Female and Male in West Africa*, s. 107–126. London: George Allen & Unwin.
- Scott, James (1985): *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Scott, James (1990): *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Sen, Amartya (1983): «Co-operative conflicts. Technology and the position of women». Mimeo, Oxford.
- Seymour-Smith, Charlotte (1986): *Macmillan Dictionary of Anthropology*. London: The Macmillan Press.
- Sidibé, Mamby (1932): «Coutumier du Cercle de Kita». I *Bulletin du Comité d'Etudes historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française*. Bulletin du Comité d'Études Historiques et Scientifiques de l'A.O.F, s.72–177.
- Sommerfelt, Tone (1999): «Shares and sharing. Dynamics of exchange, identity, rank and power in a Gambian town». Hovedoppgave ved Universitetet i Oslo.
- Spencer, Paul (1985): «Introduction: Interpretations of the dance in anthropology». I Paul Spencer (red.) *Society and the Dance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stenning, Derrick J. (1962): «Household viability among the pastoral Fulani». I Jack Goody (red.): *The Developmental Cycle of Domestic Groups*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stoller, Paul (1989): *The Taste of Ethnographic Things. The Senses in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Stoller, Paul (1995): *Embodying Colonial Memories. Spirit Possession, Power and the Hauka in West Africa*. New York: Routledge.
- Strauss, Claudia (1992): «Models and motives». I Claudia Strauss og Roy G. D'Andrade (red.): *Human Motives and Cultural Models*, s. 1–20. Cambridge: Cambridge University Press.
- Søbye, Espen (2002): «En krympet verden. Virkeligheten redusert til salgsforestillinger, visjonsfabrikker og fordreid bevissthet». *Prosa*, nr. 4, 2002, s. 28–35..
- Talle, Aud (1993): «Transforming women into 'pure' agnates. Aspects of female infibulation in Somalia». I Vigdis Broch-Due, Ingrid Rudie & Tone Bleie (red.): *Carved Flesh/Cast Selves. Gendered Symbols and Social Practices*. Oxford: Berg.

- Talle, Aud (2002): «Kvinner og utvikling – tjue år seinere». I Randi Kaarhus og Knut Gunnar Nustad (red.): *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, nr. 1–2 2002, s. 47–61. Oslo: Universitetsforlaget.
- Talle, Aud (2003): *Om kvinneleg omskjæring. Debatt og erfaring*. Oslo: Samlaget.
- Tamari, Tal (1991): «The development of caste systems in West Africa». *Journal of African History*, 32, s. 221–250. Taussig, Michael (1993): *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*. New York: Routledge.
- Tellier, Gaston (1898): *Autour de Kita*. Paris: Henri Charles-Lavauzelle.
- Tonkin, Elizabeth (1981): «Model and ideology. Dimensions of being civilised in Liberia». I Ladislav Holy og Milan Stuchlic (red.): *The Structure of Folk Models*, s. 305–330. London: Academic Press.
- Toulmin, Camilla (1992): *Cattle, Women and Wells. Managing Household Survival in the Sahel*. Oxford: Clarendon Press.
- Turner, Victor (1974): *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press.
- Turner, Victor (1986): *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications.
- Virtanen, Tea (2003): «Performance and performativity in pastoral Fulbe culture». Academic dissertation. Research Series in Anthropology. University of Helsinki. Helsinki University Press.
- Wallerstein, Immanuel (1961): *Africa: The Politics of Independence*. New York: Vintage Press
- Weber, Max (1964): *The Theory of Social and Economic Organization*. New York: Free Press.
- Whyte, Susan Reynolds (1997): *Questioning Misfortune. The Pragmatics of Uncertainty in Eastern Uganda*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Worsley, Peter (1968): *The Trumpet Shall Sound. A Study of «Cargo» Cults in Melanesia* (2. utg.). New York: Schocken.
- Wright, Bonnie L. (1989): «The power of articulation». I W. Arens og Ivan Karp (red.): *Creativity of Power: Cosmology and Action in African Societies*, s. 39–57. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.
- Zobel, Clemens (1996): «The noble griot – the construction of Mande *jeliw*-identities and political leadership as interplay of alternate values». I Jan Jansen og Clemens Zobel (red.): *The Younger Brother in Mande. Kinship and Politics in West Africa*, s. 35–47. Leiden: Research School CNWS.